# MONATSHEFTE DER COMENIUS-GESELLSCHAFT FÜR KULTUR UND GEISTESLEBEN




VE
RI
TAS





# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.




**Neunter Band.**

1900.

Berlin 1900.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
**Hermann Heyfelder.**
SW. Schönebergerstrasse 26.

Für die Schriftleitung verantwortlich:

**Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.**

# Inhalt des neunten Bandes.

## A. Abhandlungen.



## B. Kleinere Mitteilungen.



## C. Besprechungen und Anzeigen.

## D. Nachrichten und Bemerkungen.



# Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.



Herausgegeben von Ludwig Keller.



**Neunter Band.**

**Erstes und zweites Heft.**

Januar — Februar 1900.

Berlin 1900.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.

# Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1900.

## Abhandlungen.



## Kleinere Mitteilungen.



## Nachrichten und Bemerkungen.



---

**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

---

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

---

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

---

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**




IX. Band. 1900. Heft 1 u. 2.

## Ohne Kampf kein Sieg.

Umblick an der Wende des Jahrhunderts.

Von

Dr. **Wilh. Tangermann** in Köln.

I.

Das erste göttliche Naturgesetz, vermöge dessen Kampf und Arbeit schon von Anfang an im Berufe des Menschen lag, gilt noch immer alle Zeiten hindurch bis auf unsere Tage, für alle Völker und Stände, für das einzelne Menschenleben wie für das ganze Menschengeschlecht, in den grössten wie in den kleinsten Verhältnissen. Die Thatsache aber, dass der Mensch, sobald er den innern Mittelpunkt des Lebens und der Wahrheit verloren und das ewige Gesetz der ursprünglichen Gottesordnung verlässt, alsbald in die Gewalt und Botmässigkeit der Natur gerät und mit seinem Sinnen und Trachten ihr anheimfällt, wird uns auf allen Blättern der Geschichte bis in die Gegenwart hinein bezeugt. Wo kein innerer Wahrheitsboden für die höheren Interessen vorhanden ist und der sittliche Lebensernst fehlt, bleibt der Mensch einer flachen Gedankenlosigkeit überantwortet. Sich aus diesem Zustande zu befreien und Geist und Gemüt über allen Zwiespalt der Welt zu erheben, erfordert Kampf und Selbstverleugnung.

Die Fesselung des weiterstrebenden Gedankens durch die Principien abgelebter Systeme und zeitwidriger Tendenzen ist auch auf dem kirchlichen Gebiete unmöglich geworden, trotz der gesteigerten hierarchischen Machteinflüsse. Und ebensowenig, wie der Turm zu Babel an den Himmel reichte, können die kritischen Einwendungen der rationalistischen und atheistischen Denkweise

an den religiösen Kern des Christentums reichen, vermögen diesen somit in seiner ethischen Kraftfülle auch nicht zu zerstören. Mag auch für die Lösung der religiösen Frage der günstige Zeit- und Gesichtspunkt noch nicht vorhanden sein, so mahnen uns doch die mannigfach verworrenen Zustände der Gegenwart an die Notwendigkeit, gewisse Möglichkeiten ins Auge zu fassen, um für die Organisation einer christlichen Kirchengemeinschaft, in welcher die konfessionellen Gegensätze sich zu einer höheren Einheit vermitteln, ohne geräuschvolle Kundgebungen die geeigneten Bausteine zu sammeln. Wer möchte nicht wünschen, dass das zerstückelte Reich des Glaubens und der Liebe wieder zusammengebracht werde, um der erneuerten Machtstellung der deutschen Nation die Geistesweihe christlicher Verbrüderung zu geben!

Wie die rastlose Vielgeschäftigkeit der heutigen Industriewelt die Menschen mit Dampfesschnelligkeit nach allen Richtungen auseinandertreibt, dieselben mit egoistischem Selbstgenügen nur noch ihre persönlichen materiellen Interessen verfolgen lässt: so nimmt auch das gedankenflüchtige Geistesleben teil an dieser zerstreuenden Unruhe. Die greifbaren Nützlichkeitstheorien haben die Ideale nur zu sehr zurückgedrängt, was der Ausbreitung materialistischer Lebensauffassung überaus günstig gewesen ist. Da möchte es sich wohl der Mühe lohnen, mit der Laterne des Diogenes diejenigen Menschenkinder ausfindig zu machen, die noch eine klare Vorstellung haben von der so notwendigen Durchdringung der gesamten Menschheit mit jenen idealen Lebensfaktoren, die in einer höheren geistvertieften Weltanschauung wurzeln. Die Zahl der eigentlichen Charaktere, insofern wir darunter selbstdenkende, nach zielbewussten Motiven mit festem Willen handelnde Personen verstehen, ist in allen Lebenskreisen nicht gross, obwohl es doch, was wir nicht genug betonen können, der energievollen, kampfesmutigen Vaterlandsfreunde bedarf, um die der nationalen Wohlfahrt widerstrebenden Zeitmächte durch thatkräftiges Zusammenwirken siegreich zu überwinden. Wenn es wahr ist, dass nur aus der Tiefe eines gotterfüllten Lebens und Strebens, aus der moralischen Selbstbethätigung des Volkes neue und mächtige Antriebe hervorgehen können; dass der Glaube an die Erhaltung und Befestigung des neuen Deutschen Reiches nur durch die Entfaltung echt germanischer Gemütskraft zu einer lebensfrischen, wirkungsvollen Erscheinung emporgehoben werden kann, dann ist es offen-

bar das in der religiösen Überzeugung wurzelnde sittliche Prinzip, das zu einer wirksamen Geltung gebracht werden muss. Während der Materialismus, in seinen elementaren Naturbanden gefesselt, das Übersinnliche leugnet, hat die Triebkraft idealer Gedanken ihre innere Lebenswurzel in den Herzen derjenigen verloren, welche sich den Einwirkungen einer atheistisch verflachenden Weltanschauung nicht zu entziehen vermocht haben und sich einreden lassen, es bestehe zwischen dem theoretischen und praktischen Materialismus gar keine logische Verbindung. Ist nicht die grosse Mehrzahl der Menschen in ihrer vorwiegend sinnlichen Zerstreuungs- und Genusssucht mehr oder weniger bereits dem Materialismus verfallen? Und wird man den innern Zusammenhang dieser vorherrschenden Sinnesrichtung mit jenen materialistischen Theorien zu leugnen vermögen, die man in zahllosen Schriften volkstümlich zu machen und in den weitesten Kreisen zu verbreiten sucht?

Eine gewisse geistige Trägheit ist es meistens, die einer energievollen Selbstbethätigung der Willenskraft im Wege steht. Diese Trägheit der menschlichen Natur wird wenig beachtet, weil sie im allgemeinen nicht das Widrige und Zurückstossende zeigt, welches als Folge sinnlicher Begierden und verkehrter Willensrichtung sich kundgiebt. Dennoch ist sie eine grosse Untugend, oft auch ein sittlicher Fehler, welche den innern Menschen entwürdigt und die edelsten Kräfte oft schon im Keime erstickt. Sollten wir nicht alle einen lebhaften Abscheu gegen dieselbe empfinden? Und wird nicht diese träge Lässigkeit und Ungeschicklichkeit an dem Stumpfsinn und der Gleichgültigkeit in den bessern Kreisen einen ebenso grossen Anteil haben, wie die mehrseitige Beeinflussung und Begünstigung einer masslos gesteigerten Genusssucht? Die geistesträge und farblose Gesinnung, die keineswegs nur vereinzelt wahrgenommen wird, ist der wirksamen Förderung des wahrhaft Guten und Heilsamen vielfach hinderlich und nachteilig. Es bedarf einer energischen Willensbethätigung aller Vaterlandsfreunde, um diese passive Kraft durch eine aktive zu überwinden. Ein tiefdenkender weiser Mann des vorchristlichen Altertums hat durch die Inschrift des Apollotempels zu Delphi dieser lebensfrischen Bethätigung selbsterrungener Einsicht in den zwei Worten „Sapere aude“ — wage es, weise zu sein! — einen trefflichen Ausdruck gegeben. Ein sittlicher Mut gehört allerdings dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur

als auch die Feigheit des Herzens einer selbst- und zielbewussten Thatkraft des Menschen entgegensetzen. Halbheit im Denken und Feigheit im Wollen, das sind die beiden Kardinalmängel in Beziehung auf Intelligenz und Charakter, welche das ganze Wesen des Menschen ausmachen. Ein gründlicher Denker kann kein Materialist, ein energischer Charakter kein thatloser Zuschauer sein.

Angesichts der bis in die weitesten Kreise gedrungenen Welt- und Lebensanschauung, welche mit ihrem kalten Egoismus unsere ideale Welt in Kunst und Wissenschaft, in Religion und Sittlichkeit vergiftet, hat die moderne Gottentfremdung sich bereits bis zur Leugnung des freien selbstbewussten Geistes fortgebildet, so dass für den ursprünglichen Adel der sittlichen Menschennatur keine Stelle mehr vorhanden ist. Wollen wir im Kampf mit diesen verneinenden und zerstörenden Zeitmächten noch siegsgewiss in die Zukunft blicken, dann bedarf es der Zusammenfassung aller sittlichen Machtmittel und geistigen Kräfte, die im deutschen Volke noch vorhanden sind. Es handelt sich ja nicht etwa um Schulmeinungen und wechselnde Tagesinteressen, sondern um die wichtigsten Lebensfragen der gesamten Menschheit. Will man den Menschen ohne Gott und ohne Religion auf sich selber stellen, so wird sich die Logik der Thatsachen und die Dialektik der Weltgeschichte viel strenger und weit mächtiger erweisen, als die Berechnung derjenigen, welche dem Materialismus huldigen. Die Konsequenz ist auch eine Macht, wie uns auf dem religiösen Gebiete die letzten vatikanischen Beschlüsse gezeigt.

Das tief Sittliche und echt Menschliche ist die Grundlage aller wahren Bildung. In diesen beiden Ausgangspunkten des menschlichen Denkens und Empfindens begegnen sich auch in unsern Tagen die edelsten Bestrebungen wahrhaft deutscher Naturen. Ein grosser Teil des Volkes, im Kampf mit der Not des täglichen Lebens ermüdet und abgespannt, lässt es gerne geschehen, dass andere über seine Begriffe die Vormundschaft führen. Sind höhere Bedürfnisse vorhanden, so sucht man deren Befriedigung am liebsten in den bequemen ausgetretenen Geleisen herkömmlicher Gewohnheit. Wenn aber diese äussere Sinnenwelt nicht für das Höchste gilt, wer nicht mit dem Dämmerschein dunkler Begriffe und unklarer Vorstellungen sich begnügen will, der hat umsomehr die doppelte Verpflichtung, sich zunächst selbst über die Zwecke des Lebens klar zu werden, als auch im Geiste christlicher Näch-

stenliebe den Urteilslosen und Unwissenden sich hilfreich zu erweisen durch Rat und That, um sie gegen schädliche Einwirkungen einseitiger und falscher Begriffe widerstandsfähig zu machen und in guten Grundsätzen zu befestigen. Die Errichtung freier öffentlicher Bibliotheken und Lesehallen in deutschen Städten, die von einer grossen Zahl patriotisch gesinnter, hochgebildeter Männer befürwortet wird, kann man als eine den erweiterten Kulturbedürfnissen entsprechende Zeitforderung betrachten, deren Verwirklichung um so wünschenswerter erscheint, als dieselbe unser Bildungswesen nach verschiedenen Richtungen reicher ausgestalten würde, während zugleich die im Volksleben vorhandenen Gegensätze mildere Formen erhielten. Wollen einseitige Parteistandpunkte und konfessionelle Tendenzen sich geltend machen, so wird man im Interesse der Gesamtwohlfahrt dieselben bekämpfen müssen.

Die erhabene Himmelstochter Religion wird durch Herabwürdigung ihrer heiligsten Ideen, durch leichtfertigen Weltsinn und Veräusserlichung vielfach entstellt, so dass ihre geistige Schönheit nur noch dem Blick der Eingeweihten erkennbar geblieben. In der Abwendung von allem Übernatürlichen und Göttlichen wird sogar die Meinung verbreitet: das Christentum werde von der modernen Zeitbildung überflügelt und sei mit den Forderungen unserer heutigen Kultur nicht mehr in Einklang zu bringen. Zum Beweise dafür hat man sich mehrfach auf das am 18. Juli 1870 publizierte neue Dogma von der persönlichen Unfehlbarkeit und kirchlichen Allgewalt des Papstes berufen. Eine Kerze musste bekanntlich Pius IX. leuchten, als er in der Aula der Peterskirche sich erhob, um diese Lehre der erstaunten Welt als eine vom hl. Geist geoffenbarte Glaubenswahrheit zu verkündigen. Der Himmel verhüllte sein Antlitz und die Sonne verbarg ihr Licht hinter einem Wolkenschleier. Wird man an der Schwelle einer neuen Weltperiode den Ernst der Zeit begreifen? Wird es nicht behufs durchgreifender Erneuerung und Verbesserung der kirchlichen Zustände einer energievollen Zusammenwirkung aller noch vorhandenen gesunden Kräfte bedürfen, um im Kampfe mit widerstrebenden Zeitmächten im Dienste der wichtigsten Kulturaufgaben die Siegespalme zu erringen?

Es wächst sogar der kleinste Kreis bis zu den weitesten Bezirken,
Wenn man ihn recht zu pflegen weiss im geistigen Zusammenwirken.

## II.

Die hochgradige Erregung der Zeit und die unklare Gährung ihrer Kräfte hat in die sittlichen und rechtlichen Begriffe der Menge so viele Elemente der Irrung und Verwirrung gebracht, dass es keine leichte Aufgabe ist, die echten Grundsätze der Religion und Sittlichkeit in ihrer vollen Bedeutung zur Geltung zu bringen. Der heutige Geld- und Industrieverstand in seiner geräuschvoll egoistischen Vielgeschäftigkeit vernimmt den Geist Gottes weder in der geheimnisvollen Symbolik der Naturwelt oder in den Ahnungen des Gemütes, noch auch in den Offenbarungen des Evangeliums. Das recht verstandene Christentum ist ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit, wogegen die auf naturwissenschaftlichen Hypothesen beruhende materialistische Weltanschauung als eine Treibhausbildung erscheint, in welcher kein Pflänzchen für das Reich Gottes gedeihen kann. Im gedankenlosen Sichgehenlassen wird der Mensch gleichgültig gegen das, was auch im Irdischen nicht irdisch ist und für das scharfblickende Auge eine Stufenleiter zum Überirdischen bildet, so dass er ohne inneres Centrum auch bei guten Naturanlagen sich unfähig zeigt, eine wirksame Stellung in der menschlichen Gesellschaft einzunehmen. Mit der selbstbewussten geistigen Freiheit und sittlichen Selbstverantwortung geht nur zu leicht jede energische Thatkraft verloren, so dass auch die äussere Welt in der reich entwickelten Breite ihrer gemeinnützigen Bestrebungen ohne alle anregende Belehrung für den Menschen bleibt und er einer selbstverschuldeten völligen Ohnmacht und Interesselosigkeit allmählich anheimfällt. — Wo Religion ist, da ist auch innere Sammlung und sittlicher Lebensernst; wo sie nicht ist, da zeigt sich Sucht nach Zerstreuung und Gedankenlosigkeit, die mit dem Leben nichts anzufangen weiss, weil sie die Tiefe nicht kennt und nur auf der Oberfläche sich bewegt. Soll das Licht die trüben Nebelgebilde verworrener Begriffe verscheuchen, so bedarf es einer nach innen konzentrierten, klaren und bestimmten Richtung auf das Wahre und Wesentliche in Welt und Leben, eines raschen und sichern Erfassens des Charakteristischen in allen Dingen. Dieses scharfe sondernde Erkennen wird, um mit Shakespeare zu reden, „nie das Staubige, wenn auch etwas vergoldet, dem echten Golde, wenn auch etwas bestaubt, vorziehen“.

So sehr verdunkelt auch die Ideale in unserer Zeit sind, erstorben sind sie gewiss nicht, denn ohne sie würde die Welt nicht bestehen. Ohne sie wäre sogar die Industrie, die jetzt anscheinend alles ideale Leben und Streben zurückdrängt, in ihrer bewundernswürdigen Erweiterung und Ausgestaltung mit technischer Vervollkommnung nicht möglich geworden. Unsere Aufgabe bleibt es, den Idealsinn in uns selbst und in den uns zugänglichen Lebenskreisen zu nähren und der Herrschaft niederer Triebe Widerstand zu leisten, um für die Segnungen einer fortschreitenden Kultur in dem centralen religiösen Gedanken neue Krystallisationspunkte zu finden. Ohne Kampf kein Sieg, ohne Sieg keine Krone!

Um ihre Ideale hat jedes Zeitalter kämpfen müssen. Nach vielhundertjähriger Zerstückelung hat Deutschland sich zu neuer Thatkraft emporgerafft und sich in den Vordergrund der europäischen Machtverhältnisse gestellt. Wer ein warmes Herz, ein offenes Auge und ein eindringendes Verständnis hat für die wahren, unveräusserlichen Bildungsbedürfnisse unserer Zeit inmitten der sich bekämpfenden Parteien, der wird es als eine unabweisbare Verpflichtung aller wahrhaft deutschgesinnten Vaterlandsfreunde betrachten, die Errungenschaften unserer Kultur mit einem festen religiösen Standpunkt in harmonischen Einklang zu bringen. Wer möchte nicht die stumpfsinnige Thatlosigkeit derjenigen beklagen, die ohne Spur von Willenskraft sich nur bewegen, wohin der Zufall sie treibt oder eine fremde Macht sie stösst? obgleich Goethe sagt:

> „Über das Niederträchtige sich doch niemand beklage;
> Es ist ja das Mächtige, was man dagegen auch sage!“

Ist es, wie die Materialisten sagen, mit dem Himmel vorbei, so wird man sich berechtigt halten, die Erde mit allen ihren Gütern und Genüssen vollständig für sich in Anspruch zu nehmen, ohne sich an fremde Besitztitel zu stören. Giebt es keinen persönlichen Gott, keine sittliche Weltordnung, kein positives Recht und Unrecht, sondern nur eine sinnliche Natur mit unabänderlichen Wirkungen, blinden Stoffen und Kräften; erübrigt nur das Recht des Stärkeren im Kampfe ums Dasein, so ist ein Kampf zu befürchten, der geeignet ist, Kultur und Civilisation zu vernichten und die menschliche Gesellschaft in Barbarei zurückzustürzen.

Die Entwickelung der Zustände ist gegenwärtig bereits auf einen Punkt gelangt, wo sich die Wege immer mehr scheiden

nach rechts und links. Wir sind von den guten alten Gewohnheiten unserer Väter vielfach abgewichen und dürften uns wohl alle angeregt fühlen, einfacher und ursprünglicher zu werden, um durch gemeinsames Streben nach idealen, Geist und Herz veredelnden Gütern unser Dasein zu bereichern und dem frivolen Sinnengenuss entgegenzuwirken. Durch willenskräftiges Eingreifen in die praktischen Zeit- und Lebensfragen wird es uns allein möglich gemacht, die jetzige zersplitternde Halbbildung in eine harmonische Gesamtbildung zu verwandeln. Deutschland kann nur durch rege Geistesarbeit und Bethätigung sittlicher Thatkraft angesichts der fortwährend zunehmenden Bevölkerung den Materialismus völlig überwinden und seinen Vorrang unter den europäischen Kulturvölkern dauernd behaupten. — Um jedoch in Zeiten religiöser Gleichgültigkeit und kirchlicher Verflachung eine in die Volksmassen eingreifende Wirkung herbeizuführen, genügt es nicht, mit grosser Verstandesschärfe die Grundbegriffe der christlichen Kirche zu beleuchten und hervorzuheben. Es bedarf zugleich der praktischen Bethätigung der moralischen Kraftfülle, des energievollen Kampfes gegen alles Unwürdige, Niedrige und Gemeine, der hinreissenden Gewalt einer glaubensmutigen sittlichen Begeisterung für alles Göttliche und Menschenwürdige. Erst als sich das religiöse und volkstümliche Element mit der wissenschaftlichen Einsicht einer gelehrten Opposition gegen den Missbrauch der kirchlichen Autorität verbunden, waren die Erfolge der Reformation möglich. Die in der jesuitischen Doktrin fortgebildete ultramontane Welt- und Lebensanschauung arbeitet auch heute noch für die Herrschaft der römischen Kurie und die Romanisierung des ganzen kirchlichen Lebens. Was nützen uns alle naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritte, wenn sie nicht im Dienste sittlicher Mächte stehen, um der vielfach zerklüfteten Menschheit die Kräfte einer höheren, Geist und Herz veredelnden Weltordnung zu vermitteln? Kampfgerüstet mit den Waffen des Geistes, darf man der ruhig fortschreitenden Macht der Wahrheit vertrauen, die oft nach langer Verdunkelung noch stille Geisteswege findet und unerwartet aufleuchtend, einen wundersamen Glanz ausstrahlt, den keine irdische Macht zu hindern vermag.

Der Materialismus, die vorherrschende Weltanschauung unserer Zeit, ist nicht notwendig Materialismus, da er auch andere Formen zulässt. In seiner Konsequenz führt er aber unvermeidlich zum

Materialismus. Welche von den verschiedenen Weltansichten zuletzt als die wahre sich behauptet, das wird bei wechselnder Herrschaft der einen oder andern der grosse Gang der Geschichte an den Tag bringen. „Est modus in rebus, sunt certi denique fines“ — es giebt bestimmte Grenzen, Mass und Ziel in den Dingen. Wird uns nicht im Hinblick auf die allüberall sich verbreitenden staatsfeindlichen Tendenzen die Befürchtung nahe gelegt: es könne uns Deutschen dasjenige verloren gehen, was wir mit vieler Mühe und grossen Opfern errungen? Deutschlands Zukunft und die Erfüllung seiner ihm zugewiesenen Mission für die allgemeine Weltkultur und für die Sache des Christentums knüpft sich an die Verwirklichung seiner ethisch-religiösen Aufgabe. Könnte der Menschengeist, uneingedenk seiner göttlichen Abkunft, sich unfähig zeigen, in idealer Schwungkraft der Seele sich über die Staubwirbel der Erde zu erheben, dann wäre es besser und naturgemässer, dass auch die Raupe, die nur kriechen aber nicht fliegen kann, ihre Schmetterlingsflügel nie anlegte.

Wollen wir angesichts unleugbarer Thatsachen eine beruhigende Hoffnung ins neue Jahrhundert mit uns hinübernehmen, so dürfen wir nicht versäumen, der heranwachsenden Generation eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ohne Familienerziehung bleibt alle Schulbildung nur Verstandesdressur. Je reiner und thatkräftiger unsere Lebensprinzipien auch bezüglich der Jugend sich erweisen, desto mehr werden wir unsere Zeitgenossen für das ewig Wahre, Gute und Schöne zu erwärmen vermögen. Die Zunahme der Verwilderung in den jugendlichen Kreisen ist eine dringende Ermahnung für die Eltern bezüglich der pflichtmässigen häuslichen Erziehung. Mit dem Hersagen der Katechismusfragen beim Religionsunterricht der Jugend, mit der Einprägung der oft wenig verständlichen Formeln ist es nicht gethan. Erziehlich richtiger und wirksamer ist es, das Gemütsleben der Kinder für die Wahrheit und Schönheit der Glaubenssätze zu erwärmen, durch anziehende Lebensbilder aus der Geschichte zu veranschaulichen. Daran mit liebevollem Ernst zu erinnern, darf man umso weniger unterlassen, als in einer überzeugenden Weise die Erkenntnis sich immer mehr geltend macht: dass die Zukunft beherrscht, wer die Jugend für sich hat. Als Erweiterung unserer sozialen und ethischen Bestrebungen im Dienste der ganzen Menschheit ist die rechte Jugenderziehung von hervorragender Wichtigkeit, was auch

Comenius s. Z. im „Informatorium" besonders betonte, indem er sagt: „Fundamentam totius rei publicae est recta juventutis educatio." Um das materialistische Dogma: „dass die geistigen Thätigkeiten des Menschen nichts weiter seien, als Funktionen der leiblichen Organe und deshalb auch mit diesen ihr Ende erreichen", mit Erfolg zu bekämpfen und die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele zu einer unzerstörbaren Überzeugung zu erheben, bedarf es für das reifere jugendliche Alter einer wahrhaft religiösen Erziehung und tiefbegründeten Erkenntnis des Zusammenhanges mit einer überirdischen geistigen Welt. Dieses erhöhte Interesse für das pädagogische Leben und Wirken, speziell für die häusliche Erziehung, hält mit dem für das religiöse und patriotische gleichen Schritt. Sehen wir ja doch, wie jede in das Wesen des Staats und der Kirche eingreifende Bewegung auch die Schule berührt und wie in einem Konflikt der beiden Mächte die Schule stets als das vorzüglichste Streitobjekt gilt. Männern und Frauen von edler Gesinnung wird in Schule und Haus ein ergiebiges Saatfeld geboten. Manches triebkräftige Saatkorn kann im Herzen der Jugend vielleicht längere Zeit verborgen ruhen, sich dennoch zur rechten Stunde heilbringend entfalten, gleich den Samenkörnern, die in den Mumiensärgen Ägyptens gefunden wurden.

## III.

Gelänge die Versöhnung der modernen Kulturfortschritte mit den ewigen Wahrheiten des Christentums, so wäre der deutschen Kultur selbst eine ideale Vertiefung von nachhaltiger Kraft gesichert. Das von Dampf und Elektrizität getriebene Leben der Menschheit, tagtäglich nach neuen Gestaltungen drängend, bedarf gegenüber einer von Darwinschen Konsequenzen beeinflussten Denkweise einer wahrhaft religiösen Weltanschauung im Zusammenhange mit einem von christlichen Prinzipien durchdrungenen neuen Leben in Gerechtigkeit und Wahrheit, in Gottesfurcht, Demut und Selbstverleugnung. Der Liberalismus des Unglaubens hat kein Verständnis für die berechtigten religiösen Interessen der Gesellschaft, für innere Geistesfreiheit und sittliche Selbstverwaltung. Was wir bedürfen, das ist ein erhellender Blick in die dunkeln Rätsel des Lebens, an denen die grosse Menge gedankenlos vorübergeht. Was wir Deutsche vom Himmel erflehen, das ist ein neuer Weltfrühling, der die Blütenknospen veredelter Gesinnung zu echten

Geistesfrüchten fortbildet und durch einträchtiges Zusammenwirken der ganzen Menschheit eine entschiedene Richtung auf das ewig Bleibende und Unvergängliche giebt. Das Germanentum muss nur fest zusammenhalten, um allen Eingriffen in unsere staatliche Ordnung mit Erfolg zu widerstehen. Im Kampf für die Gesamtwohlfahrt der deutschen Nation ist es für alle eine unerlässliche Pflicht, die Übergriffe des Romanismus mit voller Entschiedenheit zurückzuweisen. Patriotische Gesinnung ist in ihrer Wurzel religiös und durchdrungen von dem Bewusstsein des Zusammenhanges mit dem Ewigen im Fortgange der Zeiten; ihre Zwecke sind höher als blos die Erhaltung des bürgerlichen Friedens, des rechtmässigen Eigentums und der allgemeinen Wohlfahrt des Volkes. Das irdisch Ewige und Bleibende in unserm Vaterland ist die Idealität des sittlichen Geistes, das spezifisch Deutsche in unserm Volkscharakter. Nichts soll uns mehr am Herzen liegen, als diesen in seiner Eigentümlichkeit zu bewahren und dafür jedes Opfer zu bringen. Die Hoffnung auf eine Lebensdauer, die über das zeitliche Leben hinausgeht, vermag allein für die höchsten Interessen des deutschen Reiches uns zu begeistern, für seine Freiheit, seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Wie sehr diese preiswürdigsten Güter durch die Politik des römischen Stuhles bedroht und geschädigt worden, das steht in den Jahrbüchern der Geschichte aufgezeichnet. Man lebt in Rom auf dem Boden, auf welchem Tacitus vor 1800 Jahren die Worte schrieb: „Cupido dominandi omnibus affectibus flagrantior est.“ Auch Dante, der grosse Denker und Dichter Italiens, hat im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts das Streben der Kirchenpolitik nach weltlicher Universalherrschaft als mit dem Wesen des Christentums und der Idee der Kirche innerlich unvereinbar erkannt, und in seiner Schrift „De monarchia“ die persönliche Gewissensfreiheit als Grundlage jedes vernunftgemäss eingerichteten Staatswesens klarer erkannt als irgend jemand vor ihm, und bestimmter ausgesprochen als irgend jemand nach ihm bis ins neunzehnte Jahrhundert. Wer zu einer lebendigen Überzeugung von der Gotteswahrheit des Evangeliums gelangt, der lässt sich durch den Missbrauch des Heiligsten, durch die Herabwürdigung der Religion bezüglich ihrer erhabensten Ideen in seinem christlichen Glauben nicht beirren. Es giebt nichts so Hohes und Heiliges in der Welt, das nicht durch gemeine niedrige Gesinnung entweiht und herabgewürdigt worden wäre. Diese in der nicht

erneuerten und geläuterten Menschennatur wurzelnde Macht der Gemeinheit ist das Geheimnis der Kirchengeschichte wie der ganzen Weltgeschichte im Verlauf der Jahrhunderte. Wenn berechtigte Interessen von weittragender Bedeutung in feindlichen Gegensatz geraten, während auf jeder Seite gewisse Rechtsansprüche vorhanden sind, z. B. im Streit zwischen Staat und Kirche, in den Kontroversen verschiedener Konfessionen, im Kampf der geistigen Interessen mit den materiellen, wird unfehlbar in das Lager jeder Partei etwas von der Gemeinheit, der Selbstsucht und Rechtswidrigkeit hineinschleichen. Abstrakte Vernunftgründe vermögen fast niemals die Entscheidung und Verständigung herbeizuführen, weil eben die Differenz nicht in den massgebenden Grundsätzen und Prinzipien liegt, sondern in der Gesinnung. Daran wird in unserer Zeit bei der vorherrschend einseitigen Verstandesbildung nur zu wenig gedacht.

Um die Gesinnung der Menschen zu veredeln, ein warmes Interesse für alles Gute und Wahre, Edle und Schöne in den Gemütern bis in die weitesten Kreise zu pflegen, bedarf es eines vereinten Kampfes wider Thorheit und Unverstand, wider alles Niedrige und Gemeine. „Nil sine magna vita labore dedit mortalibus.“ Nichts giebt das Leben den Sterblichen ohne Mühe und Arbeit. — Aus der schönsten Zeit der Romantik mit ihren längst zerbröckelten und verwitterten Kulturformen klingt noch etwas von jenem Glockenton, der uns wie von der verlorenen Kirche Uhlands über die prosaisch nüchterne Gegenwart mit ihrer geräuschvollen Seelenlosigkeit hinausweist und neue Existenzbedingungen im Gemüte weckt. Kunst und Poesie, mit der Religion im Bunde, erheben den Menschen über die engen Grenzen des irdischen Daseins und feiern in edlen Seelen das unvergängliche Leben höherer Welten. Wir sind freilich nunmehr moderne Menschen mit realistischer Fassung des wirklichen Lebens und seiner praktischen Aufgaben, aber in den tiefern Gründen der Seele blüht an geheimer Stelle noch die blaue Blume der Romantik. Das ahnungsvolle Ringen nach schöneren Lebensformen, das Weben und Schweben wie auf Adlerschwingen über der prosaischen Alltagswelt, die verschleierten Sternenfunken des ewig Schönen in ihrer ätherischen Klarheit, die nur das Künstler- und Dichterauge gewahrt, — das alles sind dauernde Elemente der Poesie, die in ihrer beweglichen ursprünglichen Frische, wenn auch verschieden

nach der Eigenart geistiger Begabung, ihre veredelnden Wirkungen auf das Gemüt offenbaren und allein im Stande sind, sowohl die egoistischen Strebungen im Dienste materieller Interessen, als auch die abstrakten Theorien einer einseitigen Verstandesrichtung zu durchbrechen. Leider fehlt manchen Dichtern und Künstlern unserer Zeit die ätherische Weihe der Religion, ohne welche auch Kunst und Poesie sich nicht in die reine Sphäre der Idealwelt dauernd zu erheben vermögen.

Im Kampf für die höchsten und preiswürdigsten Güter hat der deutsche Geist des 16. Jahrhunderts die Weltmacht des römischen Papsttums siegreich durchbrochen und der hierarchischen Geistes- und Gewissensvergewaltigung sich kühn widersetzt, so dass halb Europa sich von der Einheit der abendländischen Kirche getrennt. In den grossen Glaubenskämpfen jener Zeit haben Spanien, Portugal und Polen den Grund zu unaufhaltsamem Verfall, England, die Niederlande und Brandenburg zu mächtiger Erhebung gelegt. Der Verlauf derselben bis auf unsere Tage lässt es nicht verkennen, dass die eigentlichen Träger und Führer der Reformation, ungeachtet mancher Fehler und Einseitigkeiten, thatsächlich ein wirksames Kulturprinzip vertreten. Frankreich zeigte damals in Beziehung auf die kirchliche Frage ein eigenartiges und abweichendes Verhalten, das in der geschichtlichen Entwickelung des französischen Katholizismus begründet, zu einer nationalen Selbständigkeit entschieden hinneigte. Bis zur Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 war die französische Kirche die Trägerin glorreicher Erinnerungen, wodurch die Nation aufs innigste mit dem Volksleben verwachsen war und zur Bildung einer eigentlichen Nationalkirche unleugbar hinneigte. Mit jenem verhängnisvollen Jahre begann die Herrschaft der Jesuiten, die sich zunehmend befestigte, bis die Revolution 1789 die Nation nach dem Sturz der Bourbonen an einen furchtbaren Abgrund drängte, der ganz Frankreich zu verschlingen drohte. — Werden die Männer der Politik und Staatsraison den verworrenen Knäuel der Gegenwart mit fester sicherer Hand entwirren? Werden sie an der Schwelle einer neuen Weltperiode in der zunehmenden Gottentfremdung die Wurzel gefahrdrohender Zustände erkennen, welche das nationale Leben zu keiner gesunden Entwickelung kommen lässt? Oder werden sie nur mit vereinzelten Auswüchsen kämpfen, die wie die Köpfe der Hydra, wenn sie abgeschlagen werden, auf der Stelle wieder wachsen?

Nur die Wahrheit macht frei; sie macht auch zugleich stark im Kampf gegen jede ihr widerstrebende Macht. Nur in einer Mannigfaltigkeit verschiedenartiger, von demselben Geiste beseelter und im Zusammenhange des Gottesreiches einander gegenseitig sich ergänzender Eigentümlichkeit, kann die höhere Lebenseinheit der Kirche dem Geiste des Christentums gemäss zur Darstellung gelangen. Konfessionell überspannte Reaktionen gegen berechtigte Zeitforderungen haben für Deutschlands providentiellen Beruf nur die Bedeutung einer unfruchtbaren Episode. Wir vertrauen auf die in der deutschen Nation noch vorhandenen gesunden Kräfte und blicken mit zuversichtlicher Hoffnung in die Zukunft. Hingabe an Gott im unerschütterlichen Glauben an die siegreich fortschreitende Macht der Wahrheit seines göttlichen Wortes bringt Licht und Leben. Sich in der frischen Ursprünglichkeit des deutschen Volksgeistes opferwillig bethätigen und im Kampfe gegen staatsfeindliche und widerstrebende Zeitmächte nicht ermüden, ist Vaterlandsliebe und patriotische Gesinnung. Die glaubensmutigen Kämpfer früherer Jahrhunderte haben umsonst für Geistesfreiheit, Wahrheitsliebe und persönliche Selbstverantwortung gekämpft und gelitten, wenn wir nicht diesen Geist der Wahrheit und deutschen Nationalkraft in uns lebendig erhalten, uns nicht „viribus unitis“, mit vereinten Kräften bemühen: durch brüderliches Zusammenwirken eine geistgeeinigte, wahrhaft christliche Glaubensgemeinschaft ohne alle Spaltung und Trennung in Deutschland herbeizuführen. Hoc erat in votis! Das gehört zu unsern Wünschen.

Zu baun mit festen wohlgefügten Quadern
In starker glaubensmut'ger Geistesmacht,
Gelingt nur, wenn in allen Adern
Der Sinn fürs Göttliche erwacht.
Wenn Deutschlands Volk, abseits der Truggewalten
Zu grösserm Werk sich frisch emporgerafft,
Wird sich das Neue mit dem Alten
Organisch gliedern in ureigner Kraft.

---

## Der christliche Humanismus.

### Seine Eigenart und seine Geschichte.

Von

**Ludwig Keller.**

---

Es ist ein ausserordentlich schwankender Begriff, der in dem Worte Humanismus enthalten zu sein pflegt, und man darf sicher sein, dass unter zehn Personen kaum zwei die gleiche Anschauung mit dem Namen verbinden, wenigstens sofern das Wort ohne erläuternden Zusatz gebraucht wird.

Da ist es nun erfreulich, dass neuerdings auch die Kirchenhistoriker sich mit der Geschichte und dem Wesen des Humanismus in einer Weise zu beschäftigen beginnen, die der weiteren Verständigung über diese grosse geistige Bewegung nur förderlich sein kann, und wir halten es für unsere Pflicht, aus diesem Gesichtspunkte die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die Erörterungen zu lenken, die ein angesehener Kirchenhistoriker, D. Karl Sell, Professor der Theologie in Bonn, über diese Frage angestellt hat[1]).

Wir haben, wie unsere Leser wissen, den Beweis zu erbringen versucht, dass es neben den bekannten Hauptformen des Christentums, dem Katholizismus und dem Protestantismus noch eine dritte Haupt- und Grundform gegeben hat und giebt, die wir als altevangelisches Christentum bezeichnet haben, eine Form, deren wesentliche Merkmale sich schon im Urchristentum vorgebildet finden. Der Widerspruch, der sich anfangs gegen diese „Phantasien" in allen Kirchen-Zeitungen erhob, ist längst verstummt; nun bereitet sich aber, wie es scheint, ein völliger Umschwung der Ansichten vor. Als Repräsentanten dieser christlichen Denkweise haben wir in früheren Schriften[2]) unter anderen Männer wie Joh. Denck, Sebastian Franck, Valentin Andreae, William Penn, Jacob Böhme, Comenius, Hugo Grotius, Leibniz, Fichte, Herder und Schleiermacher bezeichnet und in dem (zuerst im Jahre 1892) veröffentlichten Arbeitsplane der Comenius-Gesellschaft folgende

---

[1]) „Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion" in den Preuss. Jahrbb. (1899) Bd. 98 Heft I S. 12 ff.

[2]) Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885 und Keller, Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden. Vortrag, geh. zu Berlin, am 20. April 1887. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn 1887.

Epochen in der Entwickelungsgeschichte dieser Form des Christentums unterschieden [1]):

1. Die Periode des sog. Waldensertums und seiner Vorläufer, dem die deutsche Mystik Eckhardts und Taulers parallel läuft.

2. Die sog. Neuplatoniker der Renaissance, d. h. die Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts und ihre „platonischen Akademien", sowie die in kirchlich-religiösen Formen auftretenden Bewegungen der böhmischen Brüder und des sog. Anabaptismus, wie sie durch Denck, Franck und Schwenkfeld repräsentiert werden.

3. Die sog. Naturphilosophen des 16. und 17. Jahrhunderts, soweit sie sich ihres Gegensatzes gegen Aristoteles bewusst waren und sich in jenen Gesellschaften der Freunde der Wissenschaften zusammenfanden, deren Mitglied auch Comenius gewesen ist, und ferner die parallel laufende Bewegung der „Society of friends", der Quäker und mancher Richtungen des Puritanismus.

4. Der sog. ältere Pietismus des Joh. Arndt, Jacob Böhme, Spener, Gottfried Arnold und anderer.

5. Die Periode der sog. Aufklärung, die mit allen vorgenannten Richtungen enger als es scheint zusammenhängt, wie sie sich zuerst in den sog. deutschen Gesellschaften, später in den sog. Bauhütten zusammenfanden, von Thomasius bis auf Herder, Fichte und Pestalozzi und die gleichlaufende religiöse Bewegung, deren Führer Männer wie Schleiermacher, Kierkegaard, Carlyle und Lagarde gewesen sind.

In der Charakteristik dieser altevangelischen Geistesrichtung, die wir an verschiedenen Stellen dieser Hefte [2]) gegeben haben, werden als gemeinsame Merkmale dieser nach Anlage und Neigung oft verschiedenen Männer unter anderen folgende Kennzeichen angeführt: Alle sind beherrscht von dem Streben, eine über den Streit der (konfessionellen) Parteien und Kirchen erhabene christliche Denkweise auf der Grundlage echter Humanität zur Geltung zu bringen und sie sind einig in der Überzeugung, dass dies Ziel vor Allem durch die Förderung wahrer Wissenschaft und auf dem Wege der Volkserziehung erreicht werden müsse. Sie werden charakterisiert durch einen menschenfreundlichen, hoffenden und thätigen Idealismus.

Diese Richtungen sind durchweg Vertreter des Humanismus, aber nicht eines Humanismus, der vom Christentum nur einige Sittenlehren übernommen hat, sondern eines Humanismus, der ein tief gewurzeltes religiöses Bedürfnis hat und im (recht verstandenen) Christentum die Religion, nicht eine unter vielen erkennt. Es ist das Kennzeichen der besseren Geister dieser Rich-

[1]) Wir citieren hier fast wörtlich aus dem Rundschreiben der C.G. vom 23. Juli 1892 (abgedruckt in den M.H. der C.G. 1892, Geschäftl. Teil S. 71 ff.).

[2]) A. a. O. S. 73. Vgl. ferner M.H. der C.G. 1893 S. 6 ff.

tung, dass sie sowohl der Gefahr einer toten Rechtgläubigkeit wie derjenigen eines öden Moralismus entgangen sind.

Der in den Kirchen üblichen Betonung des Jenseitigen und Übersinnlichen gegenüber lebte in diesen Richtungen eine Überlieferung, welche die Überzeugung hegte, dass der Stifter unserer Religion die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden als Gegenstand seines Berufs bezeichnet hatte . . . Die treibenden Kräfte in diesem Gottesreich sollten die Liebe, der Glaube und die Hoffnung sein, von welchen der Glaube aufhört im Schauen und die Hoffnung in der Erfüllung, von denen aber die Liebe ewig bleibt und die somit das höchste unter allen Geboten ist.

Hand in Hand mit dieser Idee des Tempels der Weisheit (wie der Begriff des Gottesreichs hier oft genannt wird) geht die Ablehnung jenes transcendenten Gottesbegriffes, wie er durch die herrschende Kirchenlehre ausgebildet worden war. Die Betonung der Innerweltlichkeit Gottes ist ein gemeinsames Merkmal der Richtungen, von denen hier die Rede ist . . . . Ihr System durchzieht der Gedanke, dass eine grosse Harmonie das All umfasst, „da die Dinge in Gott sind wie im Urbild, in der Natur wie im Abbild“. (Plato.)

Auf diesen und ähnlichen Sätzen beruht die Achtung vor der Menschennatur und die Schätzung des Wertes, den jede Persönlichkeit und jede Menschenseele, wie zerrüttet auch immer sie sei durch Sünde und Schuld, vor Gott besitzt; auf ihnen die Betonung der Erziehung des Menschengeschlechtes und die Wertschätzung der Naturdinge und des Naturgeschehens und der damit zusammenhängenden Wissenschaften, und auf ihnen endlich die Betonung der Freiwilligkeit, die den grossen Gedanken der Gewissensfreiheit in sich schliesst.

Je mehr ich zu der Zeit, als ich mit dieser Charakteristik an die Öffentlichkeit trat, die Ablehnung bedauert habe, die viele Theologen zur Schau trugen, um so erfreulicher ist es mir jetzt, dass ein Mann von so umfassenden kirchengeschichtlichen Kenntnissen wie Sell in den wichtigsten Punkten zu den gleichen Ergebnissen gekommen ist. Zunächst bestätigt Sell die Thatsache, dass es in der That neben den bekannten Formen des Christentums noch eine andere Haupt- und Grundform giebt, nämlich den „christlichen Humanismus“.

Sehr richtig bemerkt Sell, dass das Wesen dieser Richtung sich am deutlichsten in einzelnen Persönlichkeiten ausspricht und er nennt als solche (S. 55): „J. Denck, S. Frank, Schwenkfeld, George Fox und William Penn, J. Böhme, Oetinger, Lavater, Fichte, Oberlin, Kieckegaard, Carlyle, J. P. Beck, Lagarde,“ nachdem er vorher (S. 51) auch schon auf Jung Stilling, M. Claudius, Pestalozzi, Wilberforce, L. Howard,

Chalmers, Jean Paul, Fichte, Rothe, Bunsen, H. Lotze, G. Th. Fechner, Caird, Wordsworth, F. Rückert, Robertson, F. D. Maurice, Ch. Kingsley, E. Frommel, K. Gerok und andere hingewiesen hatte.

Wir halten den Namen, den Sell zur Kennzeichnung dieser gesamten Richtung vorschlägt, in mancher Beziehung für gut gewählt. Sell weiss wohl und er betont es ausdrücklich, dass der Name Humanismus ohne Zusatz zu weit sein würde, denn es giebt auch einen „rein weltlichen Humanismus", der, obschon er manche Einwirkungen dem Christentum verdankt, doch sich mit diesem keineswegs völlig deckt; man könnte, da dieser letztere Humanismus starke Einflüsse von alttestamentlicher Seite her empfangen hat, versucht sein, von jüdischem Humanismus zu sprechen.

Eine nähere Untersuchung der Eigenart des „rein weltlichen" Humanismus giebt Sell indessen nicht, wohl aber findet sich bei ihm eine Charakteristik des christlichen Humanismus, deren wesentliche Züge wir für völlig zutreffend halten.

Das letzte Ziel, das der christliche Humanismus der Entwickelung der Christenheit steckt, liegt nach Sell (a. O. S. 49) nicht in der Kirche (wie im Katholizismus und Protestantismus), auch nicht in den christlichen Vereinen (innere und äussere Mission u. s. w.) oder in den Individuen allein, sondern in einer christlichen Menschheit. Der Humanismus will das Werk Christi in dem Glauben fortsetzen, den Jesus selbst hegte, in dem Glauben an das Reich Gottes. Diese Idee des Reiches Gottes umfasst in der Religionsanschauung des Humanismus (nach Sell) mehr als das, was die Mission der christlichen Kirche will; das letzte Ziel der Kirche ist die Ausbreitung des christlichen (d. h. des von der Kirche formulierten) Glaubens über die Welt und (fügen wir hinzu) die Seligkeit der Einzelnen im jenseitigen Leben, d. h. aller Gläubigen, die da fragen: „was muss ich thun, dass ich selig werde", und die die Antwort in den Heilsmitteln der Kirche finden.

Der Kirche (sagt Sell) ist das Reich Gottes ein Glaubensreich, eine Bekenntnisgemeinschaft. Christus selbst gab dem Worte einen weiteren und reicheren Inhalt und dieser letztere ist nach Sell die treibende Kraft in der Bewegung, die er in dem Worte „christlicher Humanismus" zusammenfasst.

Der christliche Humanismus ist „auf die Ausgestaltung der Menschheit nach dem Ebenbilde Gottes" gerichtet, nach dem sie geschaffen ist; er erstrebt „eine Familie von Gotteskindern", die „ihre Beziehungen nach den Grundsätzen der Liebe, der Gerechtigkeit und der Humanität regeln"; sein Prinzip ist „die Anerkennung der Menschenwürde", des „Rechtes jeder Individualität auf Ausbildung", mit anderen Worten: sein Ziel ist die Erziehung des Menschengeschlechts.

Für die protestantische Kirche steht an erster Stelle der Glaube, die Liebe tritt in dessen Dienst. Aus dem Glauben fliesst hier die Liebe. Für den „christlichen Humanismus“ steht an erster Stelle die Liebe, sein Glaube und seine Anhänger dienen der Liebe. „Hand in Hand damit macht sich (im christlichen Humanismus) eine in praktischen Idealen wurzelnde Weltanschauung geltend, die aus Glauben und Hoffnung entworfen, der Weltentwickelung kein dogmatisches, sondern ein sittliches Ziel setzt und dabei evangelische Gedanken in grösserem Umfange verwertet als es seither geschehen ist.“

Diese Grundanschauungen und dieses Ziel der Liebe einigt Personen verschiedener kirchlicher Denominationen und theologischer Richtungen. „Während (nach Sell S. 51) bekanntlich alle streng kirchlich Gesinnten diese Gemeinschaft der Liebe bei abweichendem Glauben ganz konsequenter Weise abweisen“, schafft der christliche Humanismus auch unter Personen abweichender dogmatischer Auffassungen eine Bundesgenossenschaft, deren Bedeutung nach Sell vielfach unterschätzt wird.

Für den „christlichen Humanismus“ handelt es sich um ein Ziel, das nach Sell über alles Kirchentum und alle Konfessionsgrenzen hinausliegt, um jenes Ziel, „dem die erleuchtetsten christlichen Denker, die eifrigsten Menschenfreunde, die begeistertsten Prediger und die innigsten Dichter und Künstler entgegenstreben“. Dies Christentum ist es, das selbst Nietzsche noch der Bekämpfung für wert hält, während er jede andere Form als abgestorben oder absterbend betrachtet.

Für den gesamten „christlichen Humanismus“ ist trotz der verschiedenen Erkenntnisstufen, auf der seine Glieder stehen, die Anschauung gemeinsam, dass die wirkliche Welt, in der wir leben, eine Offenbarungsstätte Gottes ist. „Die strenge Trennung des Diesseits vom Jenseits fällt weg, denn auch im Diesseits ist Gott gegenwärtig und wirksam. ... Dies führt bei Einzelnen zu einem förmlichen Naturkultus, überall zur innigen Befreundung mit der ganzen Schöpfung, bei nicht wenigen zur Naturforschung ...“

Mit Recht betont Sell, dass dieser Humanismus seinem Wesen nach weit entfernt ist, die Bedeutung der Persönlichkeit Christi herabzudrücken. „Es hat wohl keine Zeit in der Christenheit gegeben, in der seine Persönlichkeit so sehr im Vordergrund gestanden hat, die Erinnerung an Jesus eine solche Rolle gespielt hat, wie die, seitdem dieser christliche Humanismus existiert.“ Freilich fasst er nicht vorwiegend die leidende Menschheit Jesu ins Auge, sondern es tritt die gesamte Persönlichkeit, die im Thun wie im Leiden sich vollendet, in den Vordergrund der Verehrung.

Soweit können wir alles, was Sell sagt, unterschreiben; dagegen müssen wir in einigen anderen Punkten unsere abweichende Meinung ebenso bestimmt aussprechen. Der christliche Humanismus ist nach Sell (S. 54) „bis jetzt mehr ein Stil des religiösen Empfindens, Handelns und Denkens als eine eigne Gestalt religiöser Vergesellschaftung" und er hat bisher „keine eigne Organisation gefunden mit Ausnahme der Gesellschaft der Quäker" (S. 49). Das ist unrichtig, der Irrtum aber, der hier vorliegt, ist ein erklärlicher, wenn man weiss, was die Kirchenhistoriker unter religiöser Organisation zu verstehen pflegen. Die kirchliche Betrachtung pflegt den Besitz einer religiösen Organisation an das Vorhandensein eines geoffenbarten (inspirierten) oder mit höchster Lehrautorität ausgestatteten Bekenntnisses (Symbols) und der Gnadenmittel und Sakramente zu binden, und auch Sell sucht bei dem „christlichen Humanismus" nach beiden. Es ist daher eine naheliegende Folgerung, dass dort, wo beide fehlen, eine religiöse Organisation nicht vorhanden gewesen sei. Aber giebt es denn in der That keine Kultgenossenschaft oder religiöse Vergesellschaftung ohne Bekenntnisse und Sakramente? Hätte der christliche Humanismus jene Formen gehabt, so wäre er eben eine Kirche gewesen; aber seine Anhänger haben nie behauptet, eine „Kirche" zu sein und man misst sie mit falschem Masse, wenn man ihre Geschichte und ihr Wesen in diesen Begriff hineinzwängt.

Die Humanisten waren zwar allerdings keine Kirche, aber eine Brüderschaft, keine Bekenntnisgemeinschaft, aber eine Gesinnungsgemeinschaft, kein religiöser „Verein", aber eine Kultgemeinschaft, die den ganzen Menschen umfasste und für das ganze Leben geschlossen war. Wir haben an anderen Stellen (s. u. a. M.H. der C.G. 1896 S. 252 ff.) die vornehmsten Kennzeichen und Grundprinzipien dieser „Brüderschaft", wie sie seit dem frühen Mittelalter nachweisbar ist, erörtert und dort auch betont, dass nach den übereinstimmenden Erklärungen ihrer angesehensten Wortführer eins der wesentlichsten Kennzeichen der „rechten Gemeinde" in dem rechtmässigen Besitz der Amtsgewalt lag, ohne welchen es keine gerechte und vollkommene „Brüderschaft" gab; den Begriff einer „alleinseligmachenden" Kirche haben sie dagegen nie gekannt.

Ihre Verfassung und ihre Formen machten es diesen religiösen Organisationen möglich, sich, wenn es sein musste, in weltlichem Gewande fortzupflanzen und ihre Versammlungen ebenso im Stillen abzuhalten, wie es einst die Christen der ersten Jahrhunderte gethan hatten. Wenn sie nun, wie es in ihrer schicksalsreichen Geschichte unter dem Druck der Verfolgung die Regel war, zum Zweck der Selbsterhaltung sich in die Verborgenheit zurückzogen und den Augen der Späher entschwanden, waren sie deshalb

weniger vorhanden, und waren etwa die „Akademien“, „Sozietäten der Freunde der Wissenschaften“, „Gesellschaften“, „Bauhütten“ (Logen) u. s. w. deshalb keine Form der Kultgenossenschaft, weil sie diesen Charakter erfolgreich zu verschleiern verstanden? Und hatten sie nicht etwa Grund, unter dem Drucke der Ketzergesetze, der bis tief in die Neuzeit gedauert hat, ihren Verfolgern ein Schnippchen zu schlagen?

Diejenigen, die sich voll sittlicher Entrüstung hierüber empören, müssen folgerichtiger Weise auch die ältesten Christen in gleicher Weise verurteilen, dieselben Christen, die sie rühmend ihre eignen Vorfahren nennen und die in der That für die Durchsetzung des Christentums das Meiste gethan haben.

Und hier kommen wir nun auf den zweiten wichtigen Punkt, in dem wir Sell widersprechen müssen. Letzterer stellt das Urchristentum neben den christlichen Humanismus als eine davon im Wesen verschiedene Haupt- und Grundform des Christentums. So verschieden auch beide Formen in vielen Einzelheiten gewesen sein mögen, so ist doch ausser Frage, dass sie beide innerlich zusammengehören. Und wenn die Vorläufer der Quäker, d. h. derjenigen „religiösen Vergesellschaftung“, die Sell als einzige unter den christlichen Humanisten anerkennt, nämlich die „Waldenser“, doch folgerichtiger Weise auch hierher gerechnet werden müssen, so kann man einfach darauf verweisen, dass die nahe innere Verwandtschaft der älteren Waldenser mit den altchristlichen Gemeinden heute von keiner Seite mehr bestritten wird. Jedenfalls haben die „Waldenser“ selbst (und sie sind darin doch eigentlich sehr wichtige Zeugen) gesagt, dass das Vorbild der ältesten Christenheit für ihren Glauben und ihre Verfassung massgebend sei und man hat das Recht, denjenigen die Beweislast zuzuschieben, die das Gegenteil behaupten. Ein solcher Beweis ist aber bisher auch noch nicht einmal versucht worden.

---

## Die Spanheim-Conferenz in Berlin.

Zur Geschichte des Ursprungs der Berliner Akademie der Wissenschaften.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Kvačala** in Dorpat-Jurgew.

Ludwig Keller hat den anerkennenswerten Versuch gemacht [1]), in das Dunkel der mannigfaltigen Verbindungen und Gesellschaften des 17. Jahrhunderts Licht zu bringen. Die Bedeutung des Versuches erhöht der Umstand, dass er die Begründung der beiden hervorragenden wissenschaftlichen Körperschaften, der Royal-Society zu London und der Kgl. preuss. Societät streifen zu sollen meinte. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn er sich öfters mit der, namentlich auf einem so dunklen und schwierigen Gebiete sehr entschuldbaren Wahrscheinlichkeit begnügt hätte, statt auch dort sichere Schlüsse zu ziehen, wo sie meines Erachtens nicht gestattet sind [2]). Immerhin ist, wer etwas zu der Vorgeschichte beider genannten Anstalten sagen will, verpflichtet, Kellers Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, nachzuprüfen und zu beurteilen: möge er sie dann korrigieren, ergänzen oder widerlegen.

---

Eine Geschichte der preussischen Akademie ist wohl von kompetenter Seite zu erwarten [3]); wenn ich aber an der Hand meiner Forschungen zur Kenntnis schätzenswerter Einzelheiten gelangt bin, fühle ich mich bei deren Bekanntmachung dem Gesagten gemäss verpflichtet, an Kellers Arbeit anzuknüpfen. Er hat völlig Recht, wenn er die Vergangenheit Leibnizens und Jablonskys, der beiden anerkannten Stifter der Akademie, daraufhin prüft, wie weit sie unter dem Einfluss älterer Gesellschaften und Bünde gestanden haben: aber diese Prüfung kann nicht erschöpfend genannt werden*). Bei der Schilderung des bekannten Nürnberger Aufenthalts Leibnizens fehlt der Hinweis, dass dieser bald darauf über die Akademiepläne des Grossen Kurfürsten Kunde erhalten, und zwar von dem Urheber der Pläne, Skythe, selbst; eine Thatsache, die geeignet ist, als Ausgangspunkt für das Leibnizische Streben zur Gründung von Akademien mitbetrachtet zu werden [4]).

*) Eine erschöpfende Prüfung war im Zusammenhang meines in Rede stehenden Aufsatzes nicht beabsichtigt. Keller.

Auch hat Keller die übrigen zahlreichen, zum grossen Teil bereits gedruckten Entwürfe Leibnizens[5]), ein schönes und für die erwähnte Vorgeschichte unumgängliches Material, nicht mit berücksichtigt und doch ist die Bedeutung des Nürnberger Aufenthalts nur in solchem Zusammenhange festzustellen, da der Nachweis, dass einige frühere Nürnberger Genossen Leibnizens in die preussische Societät kamen[6]), kaum etwas beiträgt, um das Verhältnis der beiden Gesellschaften klarzulegen[7]).

Für Kellers fernere Behauptung, dass Jablonsky aus freien Akademien hervorgegangen wäre[8]), habe ich weder in Kellers Arbeit, noch anderswo einen Beleg gefunden.

Um zu ergiebigeren Resultaten zu gelangen, ist unumgänglich notwendig, zwischen den verschiedenen Vereinigungen des 17. Jahrhunderts bestimmter, als es bei Keller geschieht, zu unterscheiden. Es gab darunter öffentliche, geheime, private*). Die Erscheinungsform war gewiss von dem Ziele nicht abhängig. Der erwähnten Vorgeschichte verleiht es nun einen besonderen Reiz, zu untersuchen, inwiefern in Leibnizens Bestrebungen und in der Stiftung der Berliner Societät Fäden von Vereinen der angeführten verschiedenen Arten zusammenlaufen. Wenn auch Kellers Arbeit diese Untersuchung nicht überflüssig macht, so haben die folgenden Zeilen nur die bescheidene Aufgabe, zu zeigen, dass einer der Stifter der öfter genannten Societät, D. E. Jablonsky, und ausser ihm auch andere unter den ersten Mitgliedern der Akademie unmittelbar vor deren Stiftung einer privaten Vereinigung von Gelehrten angehört haben, der ersten Vereinigung dieser Art in Berlin[9]). Macht der letztere Umstand die Zusammenstellung der spärlichen Daten, die sich auf diese Vereinigung beziehen, schon an und für sich erwünscht, so lenken die zahlreichen direkten und indirekten Verknüpfungen, die sich zwischen jenen privaten Versammlungen und der Societät ergeben, die Aufmerksamkeit des Historikers noch in besonderem Masse auf sich. Es tritt nämlich dadurch eine Analogie bei der Gründung der Berliner Societät mit der der beiden anderen ruhmreichen Anstalten zu Paris und zu London ins Licht, eine Analogie, die bisher völlig unbekannt geblieben war.

## I.

Abgesehen von einer flüchtigen Erwähnung in einem Leibnizschen Briefe[10]), sind, meines Wissens, die Aufzeichnungen D. E. Jablonskys[11]) unsere einzige Quelle über diese Versammlungen, die nach ihrem Veranstalter und wohl auch Urheber, Ez. Spanheim[12]),

---

*) Gewiss gab es verschiedene Formen von Vereinigungen im 17. Jahrhundert; mir kam es aber für den mir vorschwebenden Zweck eben nur auf die geheimen Gesellschaften an. Keller.

Spanheim-Conferenz[13]) heissen. Es wird sich demnach empfehlen, auch das Leben dieses Mannes[14]) daraufhin zu prüfen, wo er den Ansporn zur Bildung solcher Vereinigungen oder wenigstens zum Interesse an ihnen gewinnen konnte.

Einer Genfer reformierten Predigerfamilie entstammend, zog er im angehenden Jünglingsalter mit seiner Familie nach Leyden und ward hier Schüler des D. Heinsius und Cl. Salmasius, wo er namentlich des letzteren Gunst in hohem Grade errang. — Nachdem er in pfälzische Dienste getreten, wurde er 1661 noch Rom geschickt. Hier wurde er ein Teilnehmer an den gelehrten Zusammenkünften der Königin Christine[15]). Seine antik-klassischen namentlich numismatischen Kenntnisse verhalfen ihm zum Ansehen in ihrem Kreise, wie auch zu vielen Freunden in ganz Italien, namentlich des Gelehrten Oct. Falconieri; ihm und der Königin war sein erstes grosses Werk gewidmet[16]). Im Jahre 1667 nahm er Anteil an dem Friedenskongress zu Breda. Daselbst war der alternde Comenius mit einem vornehmen Holländer Pelt erschienen, und hatte dem Kongress einen frommen chiliastisch-irenischen Traktat übergeben, der auf die Teilnehmer einen sonderbaren Eindruck machte. Des Comenius der Weltreform dienende Societätsgedanken waren gewiss den Teilnehmern des Friedenskongresses bekannt geworden. Vielleicht stand auch der aus demselben Jahre verzeichnete Versuch des Grossen Kurfürsten, mit Comenius zu unterhandeln, in Verbindung mit dem Skytheschen Plane eines Kollegiums. Wie dem auch sei, so fand der Kongress es nicht für angänglich, auf die wohlgemeinten Anregungen des Comenius einzugehen[17]). Es mag sein, dass Spanheims für ihn wichtige Bekanntschaft mit dem brandenburgischen späteren Minister Paul v. Fuchs bereits aus dieser Zeit stammt. Es war dieses gelehrten Diplomaten Werk, dass Spanheim ebenfalls in brandenburgische Dienste trat[18]). Zunächst wurde er nach Frankreich als Gesandter geschickt. In diese Zeit fällt der Widerruf des Edikts von Nantes und die harte Verfolgung der Protestanten, die Spanheim Gelegenheit gaben, sich seiner bedrängten Glaubensgenossen anzunehmen. Vielleicht hat er schon damals mit seinen späteren Berliner Freunden Bekanntschaft angeknüpft. Aber von noch grösserem Interesse für uns ist seine Teilnahme an den gelehrten Zusammenkünften bei dem Fürsten Aumont[19]). Fragen der römischen Archäologie wurden hier erörtert, Biographien römischer Imperatoren vorgelesen[19]). Spanheims Kenntnisse brachten ihm auch hier Anerkennung ein, wie auch seine Bibliothek ein Gegenstand der Bewunderung ward. Nach zehnjährigem Aufenthalt wurde er zurückberufen und in Berlin mit der Regelung der französischen Einwanderung betraut: sein Eifer und seine Sachkenntnis förderten das für den preussischen Staat so segensreiche Werk. Es lässt sich vermuten, dass diese Thätigkeit die unmittelbare Veranlassung gab, nach dem Römer und Pariser Muster eine Vereinigung von Gelehrten zu

stiften. Sichere Zeitbestimmung ist nach unseren Daten nicht möglich, da die mit Mai 1694 beginnenden Berichte über frühere Zeiten nichts sagen, wenn sie auch die Konferenzen als schon früher bestehend voraussetzen.

Wie kam nur der junge (34jährige) Jablonsky in diese Gesellschaft? Ich hatte schon an einem andern Ort Gelegenheit, darauf zu verweisen, dass seine Berufung nach Königsberg, wie auch nach Berlin ebenfalls Paul v. Fuchsens Werk war [20]. Woher das Interesse des einflussreichen Staatsmannes für den nichtdeutschen, auch nicht eigentlich reformierten Pastor stammte, ist mir nicht bekannt [21]. Es mag sein, dass er einst mit Jablonskys Grossvater, mit Comenius, bekannt gewesen ist [22]. Das rühmliche Zeugnis, das er dem 33jährigen Pastor bei seiner Einführung in der Domkirche vor seiner Gemeinde ausgestellt [23], erklärt uns Jablonskys fernere, an Umfang und Erfolgen stets reichere Thätigkeit. Anfangs des folgenden Jahres zum Verwalter des Waisen- und Wittwenhauses zu Potsdam ernannt [24], gelangte er bald an den Hof, mit Männern wie Dankelmann, Kolbe u. s. w. kam er in Kirchenangelegenheiten zusammen. Wann er mit Spanheim bekannt geworden, steht nicht verzeichnet; die erste Notiz [25] über letzteren ist vom 28. Februar 1694, Spanheim soll „auf Herrn Begers Hochzeit“ erzählt haben, wie er zu seinem Namen Ezechiel gekommen. Die Notiz ist derart gehalten, als ob Jablonsky dabei gewesen wäre. Nicht lange darauf, den 3. Mai, erschien er „in der gelehrten Assemblée bei dem Herrn Geh. Rat v. Spanheim“, und wie wir aus seinen Aufzeichnungen sehen, nahm er an diesen wöchentlich (Donnerstags) abgehaltenen Zusammenkünften fleissig Anteil. Im kleineren Diarium hat er jede Versammlung, an der er Teil nahm, besonders verzeichnet, mit knapper Angabe der Hauptthematas. Über manche interessantere Einzelheiten hat er ausserdem auch noch im grossen Diarium ausführlicher berichtet. Aus einer chronologisch gehaltenen Kombinierung der beiden Nachrichten gewinnen wir ein ziemlich anschauliches Bild über den Verlauf dieser Zusammenkünfte. In Bezug auf die dabei in Erwägung zu ziehenden Hauptpunkte werden wir durch die Nachricht über den ersten Besuch Jablonskys in der Konferenz orientiert.

D e n 3. M a y 1 6 9 4. War ich zum erstenmahl in der gelehrten Assemblee bei dem Herrn Geh. Rath v. Spanheim: da 5 frantzösische Prediger und doppelt so viel Politici waren zusammen kommen, mir doch alle sametlich, bis auf den Herrn Tessie [26], unbekandt. Der rechte Prediger, der damahls proponieren solte, war ob Consistorium extraordinarium auszenblieben, und ward die Zeit vagis Discursibus zugebracht, anfänglich Juridischen, da de Civitate Romana, omnibus donata [27] viel geredet worden, hernach mit Theologischen. Da sahe ich zum ersten die frantzösische Edition Augustini, Monachor(um) Benedictinorum, item des Pagi Censuram Annalium Baronii, dessen

erstes Volumen zu Parisz mit vieler Praelaten Approbation war gedrukt worden a. 1689; das Zweyte aber wolte man nicht drukken lassen deswegen es jetzt zu Utrecht gedruckt wurde[28]). Endlich kam zum Vorschein des Hern Cramers Vindiciae nominis germanici contra quosdem obtrectatores gallos[29]), welches H. Spanheim vortrug, mir auch ein exemplar schenkte, aber denen frantzosen nicht schien anzustehen.

Aus diesen Zeilen erhellt zunächst, dass die Zusammenkünfte nur einfach organisiert waren. Theologen und Staatsmänner waren die Teilnehmer; auffallend ist nur das Epitheton „französisch" bei den Geistlichen, als wenn lauter solche Geistliche dagewesen wären. — Es erhellt ferner, dass gewöhnlich einer proponieren, d. h. Vortrag halten sollte. In Abwesenheit desselben brachte man die Zeit „vagis discursibus" zu, d. h. mit Erörterung von Fragen, die einem eben einfielen. Sie waren diesmal, wie auch später im Ganzen, teils theologisch, teils juridisch. Es wurden aber auch Neuigkeiten vom Büchermarkt vorgelegt und besprochen und zwar sowohl auswärtige Erscheinungen als auch die Produkte der Teilnehmer.

Eine weitere Eigentümlichkeit, das Erscheinen und die meist zwanglosen Erzählungen der eingeführten Gäste, zeigt uns der zweite Bericht über die Sitzung am 21. Juni 1694.

21. Juni 1694. Waren wir abermahls bei der Conference in Hern v. Spanheims Haus, da auch ein Engelländischer reisender Lord sich mit eingefunden. Es ward sonderlich durch Hern Bancelyn[30]) verlesen eine Relation dessen, so zwischen H. Jurieu und Jagvot, auf dem Synodo zu Nimmwegen, da sie solten vereinigt werden, passiret[31]). Item durch einen frantzosen die frage, ob die Philosophia et Artes Veterum denen recentioribus fürzuziehen, oder diese jenen? pro Veteribus heftig verfochten, und bemühte sich derselbe insonderheit zu behaupten, dass, da die recentiores insonderheit in denen Mathematicis, Medicis, Anatomicis inventis gloriiren, selbe auch denen alten bekandt gewesen, gestalt er sich auf Zeugnisse beriefe, dass die Circulatio sanguinis und dergleichen dem Hippocrati wohl bekandt gewesen[32]).

Solches Erscheinen von (meistens englischen) Gästen belebte die Versammlungen und knüpfte die gelehrten Beziehungen zwischen den beiden Ländern enger. Wir wollen nunmehr die noch übrigen Berichte über die Versammlungen folgen lassen und bemerken nur, dass bei den „vagis discursibus" Spanheim selbst das grosse Wort führte. Mindestens sind fast alle die als „frei" anzunehmenden Ausführungen, die sich Jablonsky aufgezeichnet hat, von ihm; nur einige Male sind die von Printzen[33]) angegeben worden. Man vermisst namentlich v. Fuchs, soweit sich mit Wahrscheinlichkeit folgern lässt, dass er an diesen Versammlungen nicht teil nahm; für die mittelbare Teilnahme allerdings haben

wir hinreichende Beweise[34]). — Es entspricht ferner der Art der Jablonskyschen Aufzeichnungen, dass er die ausgearbeiteten Vorträge nur ganz knapp angiebt, dagegen auffallende Mitteilungen ausführlich bringt. Doch, wie ich bestrebt bin, was zur Erläuterung dienen kann, im Rahmen des historisch Bedeutsamen beizugeben, so dachte ich, nichts von dem, was sich im Zusammenhange mit dem Assemblée aufgezeichnet vorfindet, der Öffentlichkeit vorenthalten zu sollen. Ich gruppiere nun den übrigen Stoff den Jahren nach.

4. Oct. 1694. In der Conferentz erzehlte H. v. Spanheim, dass er Salmasium gekant, da er noch jung war. Heinsius[35]) habe bey 40 Jahr überm Hesychio gearbeitet und wolte es seine gloire machen, selbsten heraus zu geben, wenn aber er (H. Spanheim) einige obscura loca von ihm begehrete erklärt zu haben, habe er ex tempore schier nichts und scripto wenig solides und vergnügliches gekonnt; hingegen Salmasius habe ex tempore mit einer wunderbahren Sagacität die dunkelsten Orter gewusst zu erklären. Er sey bey der grossen Lection firmissimae et praesentissimae memoriae gewesen. Schade das er in seinen Schriften nicht mehr fleis angewandt. Effundebat libros. Es sey in diesem Seculo kein buch geschrieben, darin mehr Erudition als in Salmasii über Solinum[36]) und keins, darin mehr gefehlet vix paginam aliquam esse, in qua non aliquid sit reprehendendum. Interim et ubi erravit, docte erravit. Wo nur eine gelegenheit vorkam, war er bald mit einem grossen Buch fertig von abstrusen materien zu schreiben, als de usura, da er gezeiget, wie man sonst . . . . . . . . . . . . . . . . . . de Militia R., da er Lipsii Fehler gezeiget, de Coma (de Termino Vitae, sey nicht ans licht kommen). In diesen Seculo habe niemand mehr gelesen als Salmasius, und niemand besser geschrieben, als Grotius. Dn. de Spanheim.

22. Nov. 1694. Bei der Spanheim Conferentz wurde (ich) bekandt mit Hern Downs[37]), einen Engl. Theologo, welcher als Hoffmeister eines jungen Lords aus Italien wiederkehrte, in willens, nach Engelland über Hamburg und Brüssel zu gehen. Ex ejus ore hausi varia: Dr. Sherlok[38]) ist ein Mann von guter Imagination und durchdringendem Judicio; dahero seine Sachen, die er schreibt, lauter seine eigenen Werk und gedanken sind und werden darin wenig Citate gefunden. Er hat eine besondere Erfindung, die Trinität zu expliciren, nehmlich nach dem Spiritus sey Ens cogitans cum conscientia, so bestehe die Unitas in Trinitate (darin), das zwar 3 sind cogitantes (u. also — 3 Personen), aber allezeit cum conscientia alterius (u. also nur ein Wesen). Diese seine Meinung hat einig bruit gemacht, und haben selbst Engelländer wider ihn geschrieben, denen diese Meinung als neu und gefährlich vorkam; sonderlich da d. Autor geschrieben, die Unitas in Trinitate sey gar nicht zu erhalten, wenn sie nicht itztgedachtermassen erhalten und expliciret würde.

Unter Jacobi II. Regierung sein Predigten contra papatum ge-

halten und hernach in ein Volumen colligirit worden, darunter manche trefliche Discursen, manche aber (. . . . . . diversi autores) ziemlich ordinair. Unter anderen war fürtrefflich des Dr. Tillotsons[39]) Discursus de Transubstantiatione, der auch absonderlich gedruckt. Man sahe dieses stück an als unwiderleglich. Doch hat sich das Seminarium zu Dovay (ni fallor) darwieder gemacht und es beandtwordtet, insonderheit dem Dr. Tillotson schwer gethan in Verlegung einiger passagen, die er aus der Antiquität angeführet; da er e. g. eine Objection in Scoto angereget, für des Scoti eigene Worte citiret (welchen Irthum auch andere Protestirende vor ihm begangen) doch hat H. Downs selbst Scotum aufgeschlagen und befunden, dass Tillotson Unrecht hatte. Er hat dieses tracktätchen nicht beandtwordtet, vermutlich weil inzwischen die grosse Mutation, seine Erhebung ad Sedem Archiepiscopalem und die Menge Affairen eingefallen (seien?)[40]).

Dr. Stillingfleet[41]) ist ein höchst gelehrter und belesener Man, der auch im Parlament mit dem meisten Nachdruck redet. Er hat die Records von Engelland von allen Parlamenten, so in Tower beygeleget und davon nur 4 Exemplaria in Engelland vorhanden consentiente rege abschreiben lassen, welches Ihn 100 lib. sterl. gekostet.

Der Grosse Staats-Secretarius Jenkins[42]) war ein Servitor in Jesus College in Oxford, auch nicht eben eines fewrigen, aber gesetzten und embsigen Geistes. Er hielt sich so wohl, dass er Socius Collegii ward, hernach Judge of the Archer, oder Richter in des Ertzbischoffs Gericht, ferner Legatus ad Pacem Neowagienam und endlich Staats-Secretarius. Seine modestia animi ist daher kund, dass, da er eine so reiche charge besessen, er doch nicht mehr als 800 lib. jährliches Einkommen hinterlassen, so dem Collegio Jesus zu theil worden, und desgleichen ist der gegenwärtige Staats-Secretarius Trenchard[43]) Socius gewesen des Stewen (?) Collegii in Oxford.

Die Biblia Critica galten anfänglich nur bis 12 lib. sterl. in Engelland, nachdem aber die Synopsis herauskommen und man ex collatione der beiden die Würde des ersteren deutlicher sahe, stieg jene im Preis auf 14 lib., da man meinte, dass sie fallen solte[44]).

20. December 1694. In Conferentia judicabat Dn. de Spanheim Hesychium Literatorum Veterum omnium (?) Doctissimum, Novissima Editione, et quidem (?) sui ipsius opera ultra 2000 menda ex Hesychio sublata esse (seque fontes etiam annotasse, unde Hesychius sua habuerit) Superesse tamen adhuc plurima. Js. Vossius non credebat nos verum habeamus opus Hesychii, verum solummodo Excerptum quoddam et Compendium amplioris operis[45]). Suidas laudem meretur ob fragmenta hinc inde collecta, et Hesychius ob Eruditionem et Judicium. Dydimi Notae in Homerum, non eum agnoscunt auctorem, verum ex antiquis collectae, id quod probat Vetustissimum exemplar Homeri M. S. in Bibliotheka quondam Js. Vossii in quo adscripta erant notis illis Vetustissimorum philologorum nomina, e. g. Zenodoti

et aliorum, qui circa tempora Ptolomeorum vixerant quos Dydimus videtur tum collegisse, indeque ipsi tribui coeperunt[46]).

1695.

In diesem Jahr erschien Ez. Spanheims Schrift de praesepe, die gewiss auch vorgelegt wurde[47]). Aber trotz der Bescheidenheit seiner Angaben über sich selbst tritt nun Jablonsky vielfach in den Vordergrund. Es wurde bald in der Versammlung mit Interesse verfolgt, dass er an einer neuen Ausgabe der hebr. Bibel arbeite[48]). Seine Beziehungen zu einem Rabbiner, seine Bemerkungen über eine (aus Utrecht erhaltene) Bibelhandschrift eröffnen eine Reihe alttestamentlicher Erörterungen und Vorträge[49]). Im Herbst kommen wiederum Spanheimsche und v. Printzensche Anekdoten zum Vorschein; interessant ist namentlich jene von der italienischen Reise. — Nach einem Vortrag über die Vereinigung der Episcopalen mit den Presbyterianern nimmt am Ende des Jahres Jablonsky wieder das Wort, und zwar zu mehreren, freilich nicht originalen Vorträgen. Er übersetzt die Bentleyschen Sermones ins Lateinische und liest noch in diesem Jahre die drei ersten vor.

1695 Febr. 28. ... Interfui Conferentiae Spanheimianae et Epistolam Rabbini[50]) produxi: jussusque sum ratione Voluminis Biblici Ultrajectum scribere ....

1695 Martii 28. ... Inchoavi Versionem Sermonum Bentlejanorum. Deus operi benedicat! Interfui Conferentiae Spanheimianae: produxi meas in M.S. exemplar Ebraicum observationes. Dnus Gautier[51]) retulit Harduini et Lampi de Passchate Sententias[52]), iisque rejectis, novam se propositurum et confirmaturum promisit nempe Christum obiisse die 14.

1695 April 18. Interfui Conferentiae Spanheimianae, in qua Dn. Gautier suam de Paschati Christi novissimam sententiam (protulit).

1695 April 25. .... Interfui Conferentiae Spanheimianae, in qua materia de Paschati continuabatur. Docente inter alios Dn. Gautier olim fuisse Paschati constitutum diem 15 Nisan, „Esdrae temporibus mutatum" ....

1695 Jun. 13. Interfui Conferentiae Spanheimianae, in qua Dn. Ancillon Senex examinabat .... defensionem Hrae(?) Iuditae[53]).

1695 sept. 12. Conferentiae Spanheimianae interfui. Dn. Steph. Chauvin ibi[54]) offendi.

1695 19. Sept. Der Bischof von Salisbury H. Burnet[55]) hatte im Anfang eine Lettre Pastorale an seine Diöcese geschrieben, darin er selbige ermahnete den Eyd der treue dem König William zu leisten, da er unter andern argumenten auch anführete, die Conquete, weil sie als überwundene Ihn als ihren rechten König könnten annehmen. — Drey Jahr hernach, da eben das Parlament sasz, kam ein tractat heraus, William and Maria Conguerors. Da dieser

einigen Gliedern des Parlaments in die Hände kam, indignirten sie hefftig, und um so viel mehr, weil der traktat cum licentia gedrukket worden und einer von des Grafen V. Nottingham Verwandten selbigen censiret hatte. Darauf selbiger dem Unterhaus eingereichet worden, daraus zu sehen, in was für einem Stand die Nation wäre, da sie als Conquete solte tractiret werden. Das Parlament wurde bald einig, das buch zu verbrennen und weil der Bischof Burnet einige Wiederwertige hatte, die sich seiner Lettre erinerten, wurde selbige herangesucht und muszte dem andern tractat geselschaft leisten. Dawieder der Bischof mehr nicht that, als einen ehemahls geschriebenen traktat, darin die libertates populi asseriret worden neu auf zu legen cum praefatione, dasz er alle Zeit der Meinung bleibe. Ex relatione Dni Seymour [56]). Leo Allatius [57]) war des Bapstes Bibliothecarius und weil er grosze Kendtnis der griechischen MSS. hatte, hatte der Bapst ihn gebraucht die heidelbergische Bibliothek auszumertsen (?) und das beste davon nach Rom zu schaffen. Da H. v. Spanheim lange Jahre hernach in Rom war, lebte dieser noch, und weil jener in Pfälzischen Diensten stand, war der gute Leo sehr bekümmert und sahe ihn stets mit furchtsamen Augen an, ob er nicht etwa Commission hätte, die entwandten bücher wieder abzufordern. Dn. Spanheim in Conferentia.

Die Bibliothecarii bey denen Geistl. Bibliotheken in ganz Italien sind durch und durch Ignoranten: (welches alle praesentes [58]) mit ihrer Erfahrung bekräfftigten). P. Norris [59]) ein Augustinianer ist recht gelehrt, Bibliothecarius Vaticanus und dörfe wohl einen Cardinalshut bekommen. Idem. In der florentischen Bibliothek verschloss der Bibliothecarius Hern Spanheim in der Bibliothek allein, damit er ihm nur nicht dörfe rede stehen.

Herr v. Printz fragte in einer Convents-Bibliothek, ob sie auch alle Patres hätten; der Bibliothecarius vermeinte, er fragte, wie viel Patres im Convent wären, und sagte, wir haben so viel und so viel. Dn. v. Printz [60]).

Mr. Magliabechi [61]) ist einer der gelehrtesten in Italien: er wohnt unter büchern, isset und trinkt unter büchern, schläft auf büchern, und wenn man von ihm geht, so gehet man bis zur Hausthür fast auf lauter büchern. Immoratus et immoritus libris † 1696.

d. 10. Oct. 1695. Da Thomas Aquinas schrieb seine Bücher etc., soll ein Crucifix so vor Ihm gestanden mit dem Kopf sich zu ihm geneiget und gesagt haben: Benè de me scripsisti Thoma. Dieses Crucifix wird nebst Thomae gemach annoch gezeiget und hat es H. v. Printz gesehen etc. In Conferentia Spanheimiana.

d. 14. Novembr. 1695. „. . . Conferentiae Spanheimianae interfui, ubi Dn. Fetizon de Conciliatione Episcopalium cum Presbyterianis proponebat . .“

d. 5. Dec. 1695. „Praelegi in Conferentia Spanheimiana Sermonem I. Bentl(eji) a me versum.“

1695 Decembr. 12. [Invisi Dn. D. Spenerum in causa D. Petersen.] Praelectioni Spanheimianae interfui et praelegi Contionem II. Bentl(eji).

d. 19. Decembr. 1695. „Conferentiae Spanheimianae interfui; praelegi Orat. III. Bentlejanam . .“

1696.

Sechs der ersten Versammlungen dieses Jahres hat Jablonsky mit der Verlesung der Fortsetzung seiner Bentley-Übersetzung ausgefüllt; die siebente Rede nahm zwei Sitzungen in Anspruch. Über die Gäste, sowie anderweitige vagi discursus mögen die Berichte selbst zeugen. Tritt dabei wieder Spanheim selbst in den Vordergrund, so ist dem noch zuzufügen, dass in diesem Jahre seine grosse Publikation über Julian beendet und dem Kurfürsten gewidmet worden ist[66]. Die Widmung preist in der üblichen panegyrischen Weise die monarchischen Eigenschaften und Erfolge des Kurfürsten; neben den kriegerischen auch die für die Geistesbildung und den Glauben gebrachten Opfer: dem dient auch die Erwähnung der Bibliothek und anderer Sammlungen. Und wie das alles in ausgesprochenen, zu Friedrichs Vorteil ausklingenden Parallelen mit Julian, so namentlich dessen Selbstverwendung im Interesse der französischen und pfälzischen Verbannten, deren Leiden gemildert zu haben der Herausgeber dem Kurfürsten hoch anrechnet[67]. Wie er dessen Vater mit grösster Ergebenheit gedient, so wünscht er dessen Glück und Gesinnung dem Sohne, welcher dem Herausgeber die ererbten Würden und Ämter bestätigt und gar gehoben hat. Es ist wohl anzunehmen, dass die Conferenz diese Begebenheit auch zum Gegenstand ihrer Erörterung gemacht hat, wiewohl sich darüber nichts aufgezeichnet vorfindet. Ebenso ist es wahrscheinlich, dass auch die Publikation der Übersetzung der Bentleyischen Sermones, deren Vorlesung vor Kurzem Jablonsky beendet, der Conferenz vorgelegt worden ist. Sie ist unter dem Titel Stultitia Atheismi im Jahre 1696 in Berlin erschienen[68].

Die Widmung an den Freiherrn von Fuchs besagt, dass der Herausgeber das Entstehen der Arbeit ihm verdanke. Bei den sonntäglichen Besprechungen hatte Fuchs die Religiosität der Engländer in rühmlichem Gegensatz zu der der anderen Völker hervorgehoben und dann die Aufmerksamkeit auf die vorliegende Schrift gelenkt, um deren Latinität er auch Verdienste habe. — So tritt den gewiss sehr anziehenden gelehrten Privatversammlungen bei Spanheim ein ähnlicher Kreis bei v. Fuchs an die Seite. Ernster und idealer kann das harmonische Streben der leitenden Kreise des brandenburgischen Staates und der Kirche kaum gedacht werden, als sie uns diese „Conferenzen“ zeigen.

d. 16. Januar 1696. „. . . . . [A meridie auctioni interfui]. Mox Conferentiae Spanheimianae, in qua praelegi Orat. IV. Bentlejanam."

d. 20. Febr. 1696. „. . . . Conferentia Spanheimianae interfui et praelegi Serm. V Bentleji, a me latine versum."

d. 27. Febr. 1696. „Adii Dominum Fuchs [causa] et Privilegii pro Impressione Bibliorum Hebraicorum . . . Pransus sum apud Dn. de Stryszka, praesente Dno Koch, advocato Halberstadiensi. Inde Conferentiae Spanheimianae interfui, praelegi Serm. VI Bentlejanum . . . [Exaravi libellum supplicem pro obtinendo Privilegio]."

d. 19. Mart. 1696. Conferentiae Spanheimianae interfui, praelegi Orat. VII. [31. „Cum Rudigero de Impressione Bentleji mei pactus sum"].

d. 16. Aprilis 1696. „. . . Conferentiae Spanheimianae interfui et residuum Orationis VII$^{ae}$ praelegi. [Visitavi cum Uxore Dn. Asterrod, ibidemque coenavi]."

d. 30. Aprilis 1696. „. . . Conferentiae Spanheimianae interfui et novissimam Orationum Bentlejanorum partem praelegi."

d. 14. May 1696. In der Spanheimischen Conferentz sagte ein Zurcher Studiosus, dass die Zurcher Kirche einer besondern Version der bibel sich gebrauche, welche sie alle 30 Jahr corrigiren und verbessern liesse, weil die gemeine Sprache bey ihnen sich sehr ändere, und dem hochdeutschen näher bracht würde.

1696 Junii 25. „. . . . A Concione visitavit me Dr. M. Grabe [70]), idemque pransus est mecum, et Conferentiae Spanheimianae mecum interfuit."

1696 Jul. 9. „ . . . A Prandio adfuit mihi M. Grabe, quocum Conferentiam Spanheimianam invisi."

d. 16. Jul. 1696. 16. „A meridie Conferentiae Spanheimianae cum Fratre meo [71]) interfui. [Inde Dn. Beausobre invisi . . ."]

d. 23. Jul. 1696. Cotelerius hatte zu Paris gedrukt die Patres Apostolicos cum Notis Variorum. Da aber noch wenig Exemplaria distrahiret waren, verbrandte die Officin mit allen vorhandenen Exemplarien, dasz die wenigen, die vorhin abkommen waren hernach so teuer worden, dasz man für eines 10 und 12 Mk. und mehr gegeben.

Cotelerius nach dem er die Monumenta Ecclesiae Graecae herauszugeben angefangen, ist über diese Arbeit, ehe sie absolviret worden, gestorben (Spanheim in Conferentia).

d. 23. Jul. 1696. „. . . . Conferentiae Spanheimianae interfui et Partem I Dissertationis Schmidianae de Eucharistia Mortuorum [73]) rencensui . . ."

d. 30. Jul. 1696. „. . . A meridie interfui Conferentiae Spanheimianae et Posteriorem Partem Dissertationis Schmidianae de Eucharistia Mortuorum recensui . . ."

Besonderes Interesse verdient die folgende breit geschilderte Sitzung, wegen der Polemik des mir sonst unbekannten Katholiken

Rendorff mit Spanheim. Es waren teils historisch, teils prinzipiell wichtige theologische Fragen, die hier erörtert wurden; den protestantischen Standpunkt vertrat Spanheim selbst. Das Datum des grossen Diariums ist irrtümlich.

1696 sept. 17. „Adfuit mihi Dn. Joh. Rendorff[74]), Holsatus S. Th. D. Romana Sacra amplexus . . . Cum Dn. Rendorff interfui Conferentiae Spanheimianae: [cum eodem post contuli in variis. Coenavi apud Dn. Sturm]."

d. 18. Septembr. in Confer. Spanheimii. Gonzales[75]) der Jesuiten General in Rom hat wieder seine Societät geschrieben, und schreibet noch in Zweyn Punkten 1) betrefend ihre lehre von der Probabilität[76]) 2) . . . .

H. Scholstrat[77]) ist vor 2 Jahren gestorben, war zu Rom antecessor Norrisii in Bibliothecariatu Vaticani . . . Er hat die Historiam Baptismi Constantini in Rom also salviren wollen, dass derselbe warhafftig in Rom getauft sey (daher der taufstein in Rom gezeiget wird.) hernach sei er kurz vor seinem End zu Nicomedia noch eins getaufft worden von den Arianern, weil diese zu rebaptiziren pflegen. H. von Spanheim Resp. haec. objicienti Dno Rendorfio[78]) d(ass) Constantinus niemahls sey ein Arianer geworden. Er hat zwar ihnen Güte erzeiget weil er vermeinet ihnen wäre in einigen Dingen zu viel geschehen, aber das war bey ihm nur favor personarum nicht dogmatis: und also error facti, nicht juris. Es sey auch bey denen Gelehrten in der Röm. Kirche selbst heutiges tages die gemeine Meinung, d(ass) Constantinus nur zu Nicomedia getaufft worden. Idem addebat, dasz selbst Constantinus nicht öffentlich ein Arianer gewesen wiewohl er viel estim für sie gehabt. Wie dann Greg. Nazar. in seiner Rede nach dem tod des Kaysers gehalten Ihn divinissimum Imperatorem etc. nennet[79]). Welches es nicht nöthig hatte, weil der Kayser schon todt, die materie es auch nicht eben erforderte, auch nicht würde gethan haben, weil er ein eifriger Verfechter der Orthodoxie.

Papias ist der erste der von Petri Reise nach Rom geredet, (der doch sonst nicht groszen Kredit hat[80]). Ihm sind die andern heuffig nachgefolgt. Die Chronologie gibt nicht zu, dasz er so lange wie man vorgibt da gewesen, wiewohl hierauf H. Rensdorff andtwordtet, posito; es sey gleichviel zur hauptfrage ob er 25 oder 5 oder 1 Jahr dagewesen etc., dasz er aber garnicht dagewesen, könne aus der Chronologie nicht bewiesen werden[81]).

[Lambecius Tom. II seiner Bibliothecae Vindobon. produciret IV exemplar sehr alter Chronicorum die der Johanna Papissa nicht gedenket, und totidem, die derselben gedenken[82]).]

Die Patres beweisen insonderheit aus der Subscription der epistel Petri, de Babylone, dasz er zu Rom gewesen, weil dieses Babel Rom sey. Aber weil es ein Brieff, schicket sich keine solche mystische Datirung darin nicht. Johanni in seiner Offenbarung läst mans passiren. Praeterea so war Petrus ein Apostel der Juden wie Paulus

der Heiden. Der Juden Erndte war damahls nicht in Rom, sondern in Babylon, da sie seit der ersten Zerstörung Schulen und grosze Kolonien hatten. H. Tollius[83]) ist zu Rom päpstisch worden und hatte unterschiedliche Patronos, auch unter den Cardinälen, die Ihm denn versprochen einige subsistenz, er war aber zu ungeduldig, und da es nicht sofort geschahe, kehrte er zurück in Holland und bekandte sich zu den Reformirten. Ist schon gestorben. Rendorff.

H. Leibnitz[84]) und H. Pelisson[85]) haben miteinander scripta gewechselt, weil dieser vorgab, wenn die Hypothesis der Evangelischen Platz hätte, so müste folgen, dasz ein jeder Laye, weil er das judicium discretionis haben müste auch die Bibel in fonte lesen müste und die Historien(?) wissen etc., weil solches aber sie rebus stantibus unmöglich, so sey es der Güte Gottes gemäss denselbigen eine andere regulam zu geben, welcher die Menschen mit leichter mühe folgen könten; nämlich traditionem ecclesiae. H. Leibnitz beandtwortete dieses modest und schön. Ehe aber H. Pellison zur replic kommen konte, starb er[86]). NB. aber hiebey ist zu bedenken, dasz einen Layen viel schwerer ist, Ecclesiam zu erkennen, als sensum Scripturae in necessariis, e. g. die Schismatici in Oriente (nach dem die Röm. susteniren, dasz die Schismatici sowohl als die Ketzer verdamt sein) wären ja obligat zu entscheiden, welches der Oberste Patriarch, ob der Römische oder Constantinopolitanische etc., wozu sie eben soviel Wissenschaft, und viel mehr vonnöthen haben, als de sensu Scripturae zu judiciren. NB. Man führe sie nur auf Ecclesiam tempore Christi. Ob da die Juden folgen müssen Ecclesiae Joh. 7, 48 oder Scripturae Act. 17, 11. Sagen sie, dasz die Apostel wunder gethan und daran haben erkandt werden können. Rp. die Wunderwerke müsten aus der lehre beurtheilt werden, nicht contra, wie bekandt: und so lehren die Juden selbst ad Deut. 13, 1 dannenhero auch die Berrhoeenser nicht auf Pauli Wunder sondern Predigt sehen l. c.

David Cohen de Lara[87]) ein alter etwa 80jähriger Jude, der aber ziemlich geneigt war zur Religion, kam nach Hamburg um mit H. Lic. Ezhardi[88]) zu conferiren. Daselbst gab er aus sein Lexicon Rabbi .... 1668 fol. so aber nur bis Jod incl. gehet und starb im Zweifel, da von einer seite H. Ezhardi, an der anderen die Juden an ihm arbeiteten. Rendorff.

1696 Oct. 1. „Conferentiae Spanheimianae interfui. Dn. M. Grabe per biborium in Theologicis contulit.“

d. 17. Decembr. H. von Spanheim sagte, Er habe ehemals nach der Gemeinen Meinung gehalten u. geschrieben, Tarsus sey eine Colonia von Rom u. S. Paulus deshalb ein bürger von Rom gewesen: Zumahl Ihm eine Medaille vorkam, darauf bey Tarsus schienen Zu stehen die Worte COL. Er hat aber seithero seine Meinung geändert weil (1) die Müntzen durchgehend Tarsum für keine Colonia nicht angeben, (2) wenn es gleich wäre, so seyen doch die Colonien (3) nicht allemahl Bürger gewesen, u. haben nicht allemahl die Civitatem

Romanam gehabt, Sondern es musz in S. Paulo (in seiner Vorfahren [?]) ein besondener modus acquirendi Civitatem gewesen sein: und ist kein wunder, dasz auch ein Jude dieselbe erhalten, weil die Römischen Geschichtschreiber melden, Antipater (ein Jude) sey mit der Civität vom Römischen Kayser beschenket worden, u. Josefus meldet selbst von sich, dasz, da er nach Rom kommen, ihm diesz bürgerrecht gegeben worden [89]).

## 1697.

Nur flüchtig sind die Nachrichten, die wir aus diesem letzten Jahre der Konferenz besitzen. Von Gewicht ist, dass am 29. April Jablonsky ein „Specimen" der gedruckten hebräischen Bibel vorlegen konnte [90]). Wie Spanheims Julian ist auch dies Buch dem Kurfürsten gewidmet; die Widmung verweist auf die provincialhistorische Bedeutung dieser Edition für die Orientalia in Preussen [91]), und gewiss wird es auch in der Versammlung an Anerkennung nicht gefehlt haben. In derselben Versammlung hat auch Spanheim noch eine belustigende Reminiscenz über eine Synodal-Predigt von Haag der Versammlung vorgelegt.

d. 8. April 1697. Spanheimius in Conferentia occasione Artis Criticae Clericiane dicebat inter Veteres fuisse eximios Criticos Sextum Empyricum, Polyaenum et imprimis Galenum, qui non Medicus magis quam Criticus fuerit.

Da des Cameronis [92]) Opera zu Geneve solten gedrukt werden und Al. Morus dagegen war, nahm H. Fred. Spanheimius sich der sache an und brachte zu wege, dass sie daselbst gedruket worden a. 1642. Hernach a. 44 da Spanhemius in einer Dissertation, die etwa disputiret worden, post recensitas Sententias Pelagianorum, Pontificiorum de Gratia dei hinzugefügt hatte: Theologi quidam cetera orthodoxi fand sich Amyraldus so sehr darüber offendiret, dass er dem rechten Synodo Nationali ein gross buch, wider Spanheimiana geschrieben, offerirete, bestehend aus 50 Erotematibus wider denselben. Und hieraus ist der Streit, der hernach zwischen Ihnen geführt worden, entstanden.

d. 29. April 1697. „Interfui Conferentiae Spanheimianae et Specimen Impressionis Bibliorum Hebraicorum exhibui."

Nur noch ganz flüchtige, inhaltlose Bemerkungen haben wir aus September (30) und November (25) über Jablonskys Besuch der Conferenz [93]). Mit der Abreise Spanheims auf seinen neuen Posten hörten die Versammlungen bei ihm naturgemäss auf [94]). Ob sie bei einem anderen abgehalten wurden, darüber fehlt jede Nachricht, abgesehen von den wohl fortdauernden experimentalen „Collegiis" [95]), die nach Chauvin genannt wurden.

Aber schon früher waren die Anfänge gelegt worden für das Entstehen und die Gründung eines rühmlichen Ersatzes für die nunmehr eingehenden Spanheimschen Versammlungen. Ich meine

das bekannte Gespräch zwischen Jablonsky und der Kurfürstin, das wohl in den Mai (vielleicht 13.) 1697 zu setzen ist[96]), und das, wenn man Klopp[97]) und Bodemann[98]) trauen kann, ausserhalb der sonstigen politischen Pläne der Kurfürstin liegt. Ich glaube sogar, dass die Worte, dass „die Residenz-Stadt sonst mit allerhand Künsten und Wissenschaften reichlich versehen war", namentlich in der üblicheren Version[99]) auf die Spanheim-Konferenz hindeuten. Sei dem aber wie immer, so hat Jablonsky thatsächlich nach diesem fürstlichen Winke noch zur Zeit von Spanheims Anwesenheit in Berlin Schritte unternommen[99a]) und darüber wohl auch der Spanheim-Konferenz berichtet. Ausführlicher berichte ich über diese anderen Orts[100]). Vier der Audienzen, die Jablonsky im Interesse des von der Fürstin angeregten Observatoriums bei verschiedenen Würdenträgern des Hofs gehabt, fallen noch in die Zeit vor dem Abschluss der Ryswicker Klausel und vor den Fall Danckelmanns. Und schon vor dieser Zeit sind in Hannover auf ihn aufmerksam geworden — Molanus und Leibniz. Ersterer hat nur Angst vor der ihm berichteten Heterodoxie Jablonskys[101]), Letzterer vernimmt mit Vergnügen von Jablonskys Vorsatz, Schriften des Duraeus herauszugeben und lässt ihn dazu ermuntern eben durch seinen Freund, den Hausherrn der Konferenzen, Ez. Spanheim[102]). So ist denn auch für das zweite Thema, das in den folgenden Jahren die Geister überhaupt, und namentlich die führenden in Hannover und Berlin, nämlich Jablonsky und Leibniz, besonders beschäftigt hatte, die Priorität Berlins, bezw. seines Hofpredigers festzustellen.

Nur insofern die Ryswicker Klausel Spanheims Abreise veranlasste und den Schluss der Konferenz herbeiführte, soll sie hier kurz erwähnt werden. Es gehört auch nur indirekt hierher, dass Jablonsky eben dem auf seine neue Wirkungsstätte ziehenden Spanheim eine irenische Schrift[103]) mitgab, um in Hannover abzugeben, die Molanus und Leibniz zur Begutachtung überwiesen wurde. So waren denn für Weiterarbeiten im Interesse einer gelehrten Gesellschaft und der Vereinigung der Evangelischen, eben auch durch das Aufhören der Spanheim-Konferenz, direkte und indirekte Anlässe geboten worden. In einer anderen Arbeit gebe ich die Fortsetzung dazu[104]). Hier verweise ich nur auf die Thatsache, dass Jablonsky seinem ersten Brief an Leibniz ein Exemplar des Bentleyschen Buches[105]) beigefügt hat, d. h. die obenerwähnte „Stultitia Atheismi", eine Schrift, die in den einzelnen Teilen in der Spanheim-Konferenz vorgelesen worden war. Also auch ein greifbares Dokument für die geschichtlichen Zusammenhänge der beiden gelehrten Zusammenkünfte in Berlin, wie man sie wohl eine Zeit lang nennen kann.

Sollte man aber auch gemäss dem im Vorwort Gesagten einen Blick auf das Vorangegangene und den hierdurch deutlicher

gewordenen Zusammenhang der Societät mit den alchymistischen Societäten etc. wagen, so dürften unsere Ausführungen im Ganzen die Kellersche These nicht bestätigen. Wohl waren die Spanheim-Versammlungen theologisch interessiert, gemäss dem Interesse und den Studien des Hausherrn und der Anwesenden, wie überhaupt der Zeit. Insofern protestantisch, war die Färbung auch eine antirömische. Aber man führte auch einen Katholiken, wenn ich gut vermute, sogar Convertiten ein; und man erörterte mit ihm in rein wissenschaftlicher Weise die Controversfragen. — Von Chemie, überhaupt von den Naturwissenschaften, ist hier fast nichts gesprochen worden, und auch Chauvins Collegium dürfte man kaum dem, was Keller darunter meint, zuzählen[106]). Im Gegenteil sind die Versammlungen nach allem, was ich mitteilen konnte, als rein gelehrte Zusammenkünfte wohl auch kirchlich interessierter evangelischer gebildeter Männer aufzufassen.

Dass die Societät selbst nach Leibnizens Entwurf (der noch frühere Jablonskysche, von Leibniz selbst gelobte Entwurf ist, soviel ich weiss, unbekannt[107]), sonach die Originalität der Leibnizschen Postulate schwer festzustellen), neben praktischen mechanischen und philologischen Plänen auch Interesse für manches Phantastische behielt, ist ja bereits aus Bodemanns Buch bekannt[108]). Nicht bekannt ist, dass man auch später noch dem Plane des Perpetuum mobile nachging[109]). Ist auch all dies aphoristisch, so ist sicher, dass man die Berliner Societät selbst nicht in die Kategorie der geheimen Societäten rechnen kann. Es dürfte noch besonders zu untersuchen sein, inwiefern die Spanheim-Conferenz auf diese Entwicklung eingewirkt hat. Sind die Anfänge grundlegend für die Geschichte, so muss der Historiographie das Meiste daran liegen, jene möglichst klar zu sehen und zu zeigen.

---

## Anmerkungen.

1. In der Abhandlung: Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. M.H. der C.G. 1895.
2. Vgl. hierüber meine Arbeit: Joh. Val. Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften. Acta et Commentat. Univers. Jurjevensis (olim Dorpatenses) 1899. S.-A. S. 37 Anm. 131a.
3. Bekanntlich hat die Berliner Akademie ihr Mitglied Prof. A. Harnack mit einer Abfassung ihrer Geschichte betraut. Vgl. hierüber: Die Berichte des Sekretärs der brandenb. Societät J. Th. Jablonsky an G. W. Leibniz. Berlin 1897. S. 5.
4. Vgl Leibnizens Brief an D. E. Jablonsky vom 31. Dezember 1700. — Der Briefwechsel erschien in den bereits citierten Akten 1896—9. Der citierte Brief ist enthalten S. 63—65 des Abdruckes.

5. Zum grossen Teil veröffentlicht durch Guhrauer und Klopp; verarbeitet bei Pfleiderer „Leibniz etc.“, als Einführung zur Stiftung der preussischen Societät.
6. Vgl. Keller o. c. Abhandlung S. 95, 133.
7. Leibniz hat gewiss sowohl in Paris und London als auch in England Fühlung mit gelehrten Gesellschaften gehabt, wie auch Beziehungen zu einzelnen Gliedern solcher Körperschaften unterhalten.
8. Vgl. Kellers Abhandlung S. 183.
9. Dies ist zugleich eine Widerlegung der Kellerschen Ansicht, als hätten diese Genossenschaften das „Brüderschaftliche“ erst in den Königl. Akademien abgestreift. a. a. O. S. 184.
10. Berichte J. Th. Jablonskys an Leibniz, herausgeg. von Harnack. S. 18.
11. Es sind von seinem einst so reichhaltigem Nachlass nur dürftige Reste erhalten. Für diese Abhandlungen kommen in Betracht die beiden Diaria. Ein D. minus, wo er vom Jahre 1693—1705 täglich in 2—3 Zeilen sein Tagewerk kurz aufgezeichnet hat. Das Diarium majus geht bis 1707 und enthält an den Tagen, wo etwas Bemerkenswerteres geschehen ist, weitere Ausführungen. Beide sind im Besitz des Herrn Max Jablonsky in Berlin, Vorstandsmitgliedes der C.G., der sie mir bereits einige Male zur Benutzung gütigst geliehen hat.
12. Vgl. über ihn den Artikel von Petersdorff in der Allg. d. Biogr. Ich habe hier ausser einigen ferneren archivalischen Excerpten (auch von London und Posen) namentlich die Vita Ez. Sp. von Bernburg benutzt; Ez. Spanh.: De praestantia et usu nummorum Tom. I von S. IX an.
13. Dies ist der beständige Name der Versammlungen in den beiden Diarien, nur einmal kommt noch das Wort praelectiones vor. Bisher ist er nur erwähnt worden in meinem Vortrag über D. E. Jablonsky (Fünfzig Jahre im preussischen Hofpredigerdienste), Acta et Commentat. Univers. Jurjev. (olim Dorpat) 1895, S. 20; einen ganz kurzen Bericht gab ich darüber in meinem Vortrag „Jedna exulantská rodina česká“, gehalten in der Kgl. böhm. Gesellsch. der Wissensch. im März 1898; abgedruckt in Slov. Pohlädy 1898, S. 587—597.
14. Siehe die Quellen in der Anmerk. 12. Eine Nachlese in italienischen Sammlungen ergab kaum Nennenswertes.
15. Vgl. über diese Versammlungen den Artikel A. Sterns im Hist. Taschenbuch. Jahrg. 1878.
16. Vgl. Anm. 12.
17. Über des Comenius Beziehungen zum preussischen Hofe ein anderes Mal. Manches Neue enthalten auch die Prolegomena zu meiner Ausgabe der Korrespondenz zwischen Jablonsky und Leibniz.
18. Vgl. über ihn die Biogr. von Salpius; auch den Artikel in der Allg. d. Biograph., wo auch die weitere neuere Litteratur aufgezählt ist.
19. Mögen hierüber seine eigenen Worte Auskunft geben. Ez. Spanh.: De praestantia et usu etc. I. p. 517. „ . . . . . factum postea, ut necdum elapso exinde decennio, quum in Gallorum Regia, ad quam eram missus, tum agerem, tale prorsus institutum, Romanorum nempe Caesarum vitas ac historiam, opera potissimum ac subsidio veterum nummorum, sup-

plendi ac illustrandi, a viris in ea gente praeclaris, provide et alacriter susciperetur. Cui rei occursionem simul ac opportunitatem praebuit Lutitiae Parisiorum haberi tum coeptus singulis hebdomadibus in splendidis Illustrissimi Galliarum Ducis, et, quod ajunt, Paris, Aumontii aedibus, conventus virorum dignitate, meritis, et harum antiquitatum studio ac peritia insignium; cui ego quoque, ubi per publica negotia id mihi licuit, intereram. Cuius equidem rei ac instituti duo iam extant idonei testes ac praecones. (Morellius et Nicasius) . . . . . . . .
Factum . . . fuerat, ut Aumontii, summa dignitate ac humanitate iuxta commendatissimi, aliquot ante annis decessu, idem ille illustrium et eruditorum virorum conventus in illustris Bignonii modo commemorati aedibus haberetur; ac ubi illam M. Aurelii Imperatoris vitam ab eo concinnatam et praelectam coram audiise mihi contigit, dignamque omnino, quae in lucem fuisset emissa. . . . . . . . . . . . Ut de aliis insuper priorum ante M. Antoninum Imperatorum vitis, majori ex parte ab aliis viris praestantibus pari instituto nec vulgari industria enarratis, ac in laudato, partim apud Aumontium Ducem partim apud Praesidem Bignonium, conventu recitatis nunc sileam."

20. Vgl. meinen Jablonsky-Vortrag, angeg. in Anm. 13 S. 5. Nähere Details hierüber wird uns wahrscheinlich die Biographie bringen, die die Akademie über ihren so dürftig bekannten Mitstifter einmal wohl wird abfassen lassen.
21. Obwohl Jablonskys Talente auch das Interesse des Staatsmannes später rechtfertigen, ist mir dies doch angesichts des Alters Jabl. (31 Jahre) etwas auffallend.
22. Dies ist während Fuchsens holländischen Aufenthalts recht gut unterzubringen.
23. Die Rede ist abgedruckt in Jablonskys Predigten Bd. II. bei dem VIII Zehend; bei mir nach einem Concept (Kgl. Biblioth. in Berlin in der Ms. Germ. Abteilung, Sammlung der Reden Fuchsens) in der Acta et Commentat. 1896, IV. S. 4—10.
24. Diarium Majus Jan. 29./1694 dort ist das Rescript des Kurf. vom 26. Jan. dess. J. mitgeteilt.
25. In demselben D. Majus.
26. Ich vermute, dass er identisch ist mit dem französischen Juristen, der sonst gewöhnlich Tessiers geschrieben wird.
27. Dies war eins der Lieblingsthemata E. Spanheims; vgl. darüber noch die spätern Mitteilungen.
28. In Mirbts Artikel über Baronius (Realencykl. III. Aufl. II. S. 417) steht dieser Umstand nicht verzeichnet.
29. Gemeint ist Joh. Fr. Cramers gegen Bonhours gerichtete Schrift. Cramer war Regierungsrat in Magdeburg, des Kurprinzen Informator, Puffendorfs Übersetzer, und sollte nun die Geschichte Friedrichs III. und später die Friedrichs I. schreiben. Vgl. Jöchers Gelehrtenlexicon zu diesem Punkte.
30. Eine spätere Anmerkung über Bancelyn (Diar. Minus Jan. 17. 1697) besagt: „Visitavit me Dn. Bancelyn Senior." (Ob etwa Senior der franz.

Geistlichkeit, oder nur der Ältere von Zweien, kann ich eben nicht konstatieren.)

31. Über Jurieu vgl. namentlich den Artikel bei Bayle, wie auch die in Herzog R. E. VII. angegebene Litteratur.
32. Diese Fragestellung erinnert an die mannigfaltigen Preisaufgaben französischer Akademien im 18. Jahrhundert, wie uns darüber besonders in den beiden Dijoner Preisaufgaben aus der Mitte des 18. Jahrhunderts historisch wichtige Antworten (Rousseaus) aufbewahrt geblieben sind.
33. Dieser, ein Minister am Hofe, ist dann nach Leibniz der Vorsitzende der Societät geworden. Wir sehen hier, dass er dazu die Qualifikation hatte.
34. Wir meinen den Anteil, den er an der Übersetzung der Bentleyschen Sermones bewies. Doch scheint aus einer Notiz des D. Minus hervorzugehen, dass weder er noch J. Ph. Spener Teilnehmer waren.
35. Daniel (1580—1655).
36. Gemeint ist die Schrift (1588—1653): „Exercitationes Plinianae in Solinum“ (letzterer bekanntlich ein Epitomator des Plinius aus etwa dem 10. Jahrhundert).
37. Mir näher nicht bekannt.
38. Sherlock, ein engl. Apologet, besonders durch seine gegen Woolston gerichtete Schrift „Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu“ bekannt geworden.
39. Über ihn vgl. die auch ins Deutsche übersetzte Biographie von Thomas Birch, der Übersetzer ist nicht genannt; ersch. Leipzig 1754.
40. Hier sind einige Worte unleserlich.
41. Wohl der bedeutende englische Apologet und Bischof von Worcester (1635—1699).
42. } Vielleicht hat über diese beiden Männer etwas die National-Biography,
43. } die wir hier nicht besitzen.
44. Über Downs finden wir ferner im Diar. Minus die Bemerkung, dass er am 30. November verreiste.
45. } Über Hesychius und Didymus vgl. die Realencyklopädie des klass.
46. } Altertums.
47. Vgl. Bernburg: Vita Ez. Spanheimii l. c. p. IX.
48. Über die vielfachen gewissenhaften Vorbereitungen zu dieser Arbeit geben seine Diaria zahlreiche Auskünfte.
49. Alle die Themata, die aus dem folgenden halben Jahr stammen, sind alttestamentliche.
50. Zum vorigen Tage (27./2.) vermerkt: „ . . . Epistolam Isaaci Cohen ad Dn. J. C. Sostman e Rabbinico latine feci.“
51. Gautier war einer der französischen evangelischen Pastoren.
52. Über die specifisch theol.-biblische Streitfrage muss ich bloss auf die entsprechenden Lexica u. Encyklopädien verweisen.
53. Ein Prediger der französischen Kolonie.
54. Professor an dem physikalischen Kollegium, der als Naturforscher bedeutendes Ansehen genoss.
55. Mit diesem bekannten englischen Kirchenmann war Jablonsky selbst,

wie seine Tagebücher zeigen, in brieflicher Verbindung; später übersetzte er gar einen Traktat von ihm ins Lateinische.

56. Die Schlussbemerkung macht es fast zweifelhaft, ob diese Daten in der Konferenz vorgetragen seien, doch nach der dritten Erzählung schliessend würde ich es für wahrscheinlich halten.
57. Der bekannte Konvertit-Grieche von der Insel Malta.
58. Dies Wort zeugt für diese ganze Erzählung, dass sie ebenfalls aus der Konferenz herrührt.
59. Norris, ein Augustiner (geb. 1631, † 1692). Bibl. des Innoc. XII.
60. Die Printzsche Erzählung ist am Rande vermerkt.
61. Gemeint ist der berühmte Stifter der Magliabechiana (National-Bibliothek zu Florenz). Sowohl Leibniz als auch E. Spanheim waren mit ihm in Korrespondenz
62. Er richtete daselbst bald physikalische Collegia ein; die montäglichen Sitzungen waren, wie es scheint, auch für Erwachsene. Jablonsky selbst hat an ihnen teilgenommen und nach seiner Schilderung war sie fast ein Seitenstück zu der Spanheim-Konferenz; etwa eine physik.-mathem. Abteilung der (zwanglosen) Sozietät.
63. Wohl einer der französischen Prediger.
64. Gemeint sind die Bentleyanischen apolog. Reden.
65. Dies drucke ich nur ab, um zu zeigen, dass Spener nicht in der Konferenz zu suchen war, obwohl dies kein zwingender Beweis ist.
66. Juliani Imp. Opera et S. Cyrilli Archiep. Alexandriae Decem contra Julianum Libri. Lipsiae Anno 1696.
67. Stultitia et Irrationabilitas Atheismi. In Latinum vertit D. E. Jablonsky V. D. M. . . . . . etc. Berolini 1696. Gewidmet Dno Paulo Fuchs, Cons. Stat. Intimo.
68. Dies könnte zeigen, dass Fuchs an der Assemblée nicht Teil hatte. Auch könnte dies Anhaltpunkte geben, zur Zeitbestimmung dieser Assemblée; etwa Nachmittags von 3—5, bis 6 Uhr, wie die Bemerkung vom 16. April beweist.
69. (fällt aus.)
70. Dieser ist von dem bekannten Patristiker wohl zu unterscheiden. Zum 4. Juli ist über ihn vermerkt, dass er Jablonsky zur Anschaffung der Bibl. Magna Patr. ed Paris 1644 verholfen hat; später wird noch bemerkt, dass ihn Jablonsky im Englischen unterwiesen hat. Nach seinem Taufnamen zu urteilen, war er Professor zu Königsberg.
71. Gemeint ist wohl der spätere Sekretär der Societät, Johann Theodor Jablonsky; zum 13. Juli steht vermerkt: „Domum redux Dil. Fratrem Johannem Jablonsky ex itinere Megalopolitano reducem offendi."
72. Über Coteler (1629—1686) vgl. die kirchl. Lexica und Encyklopädien.
73. Diese Dissert. Schmids über die Euchar. konnte ich nicht finden.
74. Die kleine lateinische Notiz ist aus dem Diarium Minus. Die kurze Charakteristik Rendorffs ist eine willkommene Erklärung des ausführlichen Berichts über die Sitzung, die durch die konfessionelle Polemik an Interesse und Lebhaftigkeit gewann. Was Jablonsky mit ihm sonst zu thun hatte, ist mir aus den Dokumenten nicht klar geworden.

75. Tyrso Gonsales hat sich in seiner Schrift Fundam. theol. moral. (abgef. 1684, publ. 1691) gegen den Probabilismus erklärt, und wäre infolge dessen beinahe abgesetzt gewesen. Sein Buch ist 1691 gedruckt.
76. Der zweite Punkt fehlt; mir ist dessen mutmasslicher Inhalt nicht bekannt.
77. Scholstraat?
78. Vgl. über Constantin bes. Zahns Vortrag in seinen Skizzen aus dem Leben der alt. Kirche. 2. Aufl. 1898. Die sonstige Litteratur bei Kurz-Bonwetsch (Kircheng. XIII. Aufl. 1899. S. 188).
79. Gregors Reden vgl. bei Migne Patrol. gr. XXXV. XXXVI.
80. Über Papias vgl. Harnacks Altchr. Litteraturgeschichte S. 65—69. Ich vermute, dass diese Stelle aus Euseb. Angabe über Marcus und die Ursprünge seines Evangeliums abzuleiten ist.
81. Reusdorf hat hier allerdings nach der heutigen Auffassung der Daten Recht behalten.
82. Diese Angabe, die den Zusammenhang der Darstellung stört, ist von mir in Parenthese gesetzt worden.
83. Mir weiter nicht bekannt.
84. Es ist seine einzige Erwähnung in diesen Berichten.
85. Der bekannte Konvertit, der mit reform. Seelen Schacher getrieben. Der Briefwechsel ist zum Teil veröffentlicht worden; vgl. Bodemann: Leibnizens Briefwechsel. S. 218.
86. † 1693.
87. 88. Über die Geschichte dieses Cohens und Ezhardus kann ich nichts Näheres melden.
89. Über Josephus vgl. Herzog R. E. II. Bd. VII. 109—117.
90. Damit sind wohl nur einzelne Druckbogen gemeint.
91. „peculiari Jure ita Tuus, ut, cum in hac Tua Metropoli hactenus nunquam, in amplissimis vero Provinciis intra Seculum non fuerit excusus; ad Tuorum felicitatem Temporum pertinuerit, TE regnante, Tuisque Auspiciis eundem evulgari." (Aus der Widmung der hebr. Bibel.)
92. Camero, ein genfischer Theologe († 1625). Vgl. die Artikel in Herzog Real Encykl. 3. Aufl. Bd. III.
93. Vgl. das Diar. minus.
94. Die Zeit seiner Abreise war Spätherbst 1697.
95. Detaillierte Schilderungen über diese besitzen wir in dem Diarium Majus.
96. Vgl. Jablonskys ersten Brief an Leibniz, veröffentlicht in der Acta et Commentat. Univers. Jurjev. (olim Dorpat) 1896 I. S. 11 f.
97. Vgl. Leibnizens Werke, Bd. X, S. XIII.
98. Vgl. Leibnizens Briefwechsel.
99. Klopp und Leibniz Werke, VIII, S. 46 ff.

99a. Jablonskys Bemühungen in dem ersten Briefe geschildert, sind zu datieren nach den Angaben des Diarium Minus.

100. Vgl. hierüber die Prolegomena zu der von mir herausgegebenen Korrespondenz zw. Leibniz u. D. E. Jablonsky.
101. Mol. an Leibniz. Kgl. Bibl. Hann.
102. 21. Sept. 1697. Gegenüber Molanus Befürchtungen, betr. Jablonskys

Heterodoxie, beruft sich Leibniz auf Fuchs (übrigens erfolgte dies erst im Jahre 1698).

103. Über die Jablonskysche irenische Schrift vgl. Guhrauers Leibniz II. S. 173; dieselbe befindet sich in Manuskript zu Hannover, vgl. Bodemann, Leibniz Handschriften. Vol. IX. S. 16.

104. Vgl. die Prolegomena, citiert Anm. 81.

105. An dens. O. S. 16.

106. Kellers Ansicht (Abhdlg. nach Anm. 1) S. 182, als wäre das Collegium medicum eine Sozietät gewesen, ist gewiss ein Missverständnis.

107. Zur Genese dieses ersten Entwurfs sind ausser dem bekannten Briefe Wedels an Leibniz noch Einzelheiten nach dem Diarium minus nachzutragen. Leider schweigt das Grosse Diarium völlig über die Anfänge der Societät und des Schreibers Anteil daran.

108. Vgl. den Briefwechsel Leibnizens mit J. Th. Jablonsky und mit Rödecken bei Bodemann, Leibnizens Briefw. 101 u. 243. Die ersteren Briefe nach Anm. 3 von Harnack herausgegeben.

109. Jablonskys Brief an Woyde aus 1714. Arch. Unit. dep. in Posen. X. S. 2—4.

# J. A. Comenius und Johann Michael Moscherosch.

Von

Seminar-Direktor Dr. J. **Reber** in Bamberg.

---

Unter Leitung des Kgl. Universitätsprofessors Dr. Franz Muncker erscheinen seit dem Jahre 1897 in zwanglosen Heften litteraturgeschichtliche Abhandlungen unter dem Titel „Forschungen zur neueren Litteraturgeschichte“. Dass mit der Bezeichnung „neueren Litteraturgeschichte“ jedoch der zeitliche Rahmen, für den die Hefte erscheinen sollen, nicht zu enge gezogen ist, ergiebt die Ausgabe des zweiten Heftes, das eine Schrift des siebzehnten Jahrhunderts veröffentlicht und erläutert[1]. Schon der Name des Verfassers dieser bisher noch ungedruckten Schrift fesselt die Aufmerksamkeit jedes Freundes der Schriftenkunde, da er kein geringerer ist als der des allbekannten Satirikers Johann Michael Moscherosch. Es muss dem Herausgeber Dr. Ludwig Pariser gedankt werden, dass er sich der Mühe der Herausgabe unterzog. Denn, wenn auch von Moscherosch selbst für den Druck vorbereitet, war die Schrift doch noch nicht druckfertig. In zwei auf der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Handschriftbänden, einem Folio- und einem Quartbande, war das, was uns Dr. Pariser daraus gegeben hat, erst zusammenzusuchen, da der Verfasser an diesem Werke in seinen verschiedenen Abteilungen vom Jahre 1627—1661 arbeitete und verbesserte. Dass viele Stellen ausgestrichen, überschrieben und teilweise mit verblasster Tinte geschrieben waren, manche später erst eingesetzt wurden, und an manchen Seiten auf andere Blätter verwiesen war, dass Abschriften fremder Gedichte darunter gereiht waren, all dies vermehrte die Mühe für den Herausgeber.

Der vorliegenden Ausgabe gab Dr. Pariser den Titel „Die Patientia von H. (Hans) M. Moscherosch“, obschon dieser Titel genau nur auf einen Teil der Ausgabe passt. Die eigentliche Patientia war von Moscherosch dreimal abgefasst, die erste als Patientia Prima (A der Ausgabe), die zweite als Patientia renovata (B der Ausgabe). Die dritte bilden, von Pariser mühsam zusammen-

---

[1]) Die Patientia von H. M. Moscherosch. Nach der Handschrift der Stadtbibliothek zu Hamburg zum erstenmal herausgegeben von Dr. Ludwig Pariser 2,80 M. München 1897. Carl Haushalter, Verlagsbuchhandlung.

gesucht, aber nur teilweise veröffentlicht, 128 Strophen. Die letzte erst viel später gefertigte Schrift trägt jedoch von Moscherosch selbst den Titel Patientiae necessitas (C der Ausgabe), ist aber nicht vollendet, da sie nur 8 Strophen enthält oder uns nur so viele erhalten sind.

Moscherosch hat der ersten Patientia eine Vorrede vorausgestellt, die von dem Herausgeber als „Titel und Vorrede der Patientia. Gespräch“ bezeichnet ist. Moscherosch hat dem Titel Patientia, womit er seine Vorrede einleitet, den Vorspruch „Creüz und Leidt Trost und frewdt“ und Tituli paralleli beigegeben, wovon 6 in deutschen kurzen Reimsprüchen gegeben sind. Er wiederholt dann den deutschen Vorspruch „Creüz und Leidt, trost und frewdt“ und fährt fort: „Sehr nothwendiger underricht für dieienige so von ihren feinden geängstiget undt verfolget werden. Durch Einen Creützschüler allen Christen zum trost zusammengetragen“. Es folgen dann zu den Worten „Creütz“ und „Trost“ zwei Psalmen (31 v. 14 und 34 v. ult.), dann die Jahrzahl mit einem Chronostichon

Anno
DIrae VIM sortIs VIrtVs patIentIa VInCIt.
1628.

Hieran reihen sich Sprüche in lateinischer, deutscher und griechischer Sprache. Nun beginnt die Vorrede, die für Comeniusfreunde von ganz besonderer Wichtigkeit ist.

Ad Lectorem candidum et Germanae synceritatis studiosum. — Vidi nuper libellum a viro christiano publici boni causa foras datum, cui titulus:

trauren vber trauren
vndt
trost vber trost.

Vidi, legi: Dignum visu lectu, memoratu. Ego cum injuriosis inimicorum fluctibus agitatus hinc inde quasi supprimar, meo bono (ut scilicet habeam quo me vel ipse consolari possim) pauca quaedam ad huius modo praedicti libelli methodum ex ratione et S. scripturae thesauris, pro, contra conscribere volui etc. Mit diesen Worten erklärt Moscherosch Veranlassung und Absicht seiner Schrift Patientia. Pariser hat in seiner Einleitung sofort das libellum a viro christiano foras datum erkannt (S. 15): es ist die ursprünglich tschechisch im Jahre 1623 von Comenius zum Troste seiner aus Böhmen verbannten Glaubensgenossen verfasste und in Pressburg von einem Unbekannten im Jahre 1626 ins Deutsche übersetzte Schrift, deren deutscher Titel ja auch von Moscherosch angegeben ist, und die jetzt allen Kennern der Comeniusschriften bekannt ist. Den Namen Comenius nennt Moscherosch nicht, ja es erscheint fraglich, ob er ihn damals kennen

konnte, trotz der Bekanntschaft, die Comenius und Moscherosch gemeinsam mit dem Württemberger Johann Valentin Andreä und mit dem Nürnberger Philipp Harsdörffer hatten [1]). Ich werde am Schlusse meiner Besprechung hierauf zurückkommen, bemerke übrigens hier, dass ich schon in meiner Abhandlung „Comenius und die deutschen Sprachgesellschaften" darauf hinwies, dass in dem Specimen philologiae des Harsdörffer unter anderm auch Moscheroschs lobender Weihespruch vorgedruckt war — es war dies damals allgemeine Sitte — und dass Moscherosch in das ihm von Harsdörffer geschenkte, jetzt in der Bibliothek in Darmstadt befindliche Exemplar die Worte schrieb: „Nobilissimi Domini Authoris dono possidet Joh. Mich. Moscherosch."

Der Inhalt der Schrift des Comenius diente demnach Moscherosch als Grundlage für das nachfolgende Gespräch, wobei, wie Pariser mit Recht bemerkt, viele Stellen des Comenius geradezu wörtlich auch in der weiteren Ausführung des Titels und des darauf folgenden Gespräches hinübergenommen wurden. Bei Comenius sind die beiden Sprechenden „Beengstigter" und „Vernunft", bei Moscherosch „Geängstigter" und „Freundt". Was dem Böhmen jedoch die Verfolgung seiner Glaubensgenossen ist, das ist Moscherosch das Elend des Hoflebens.

Der Vita aulica, die mit Moscherosch so viele seiner Zeitgenossen auf Grund böser Erfahrungen so übel geschildert haben — ich erinnere nur an den Simplicissimus von Grimmelshausen und an Valentin Andreäs Schriften — hat Moscherosch bereits in seinen Gesichten eine eigene Besprechung (siebentes Gesicht des ersten Teiles unter dem Titel „Hofschule") gewidmet, wo der Satz der Vorrede „Aula bellum est expertis, orcus inexpertis. Zu Hof zu Höll" die weitgehendste Erläuterung findet. In dem nun gedruckten „Gespräch" lesen wir auch die Verse „Gut verlohren, nichts verlohren, Ehr verlohren, viel verlohren, aber Hoffnung verlohren, Muth verlohren, alles verlohren", die Goethe in seinen „Sprüche in Reimen" bekanntlich so hübsch erweitert hat.

Pariser brachte auf das „Gespräch" die Patientia renovata zum Abdruck, deren voller Titel lautet: Patientia Renovata Für Guldene Gedultt durch J. M. M. Getruck ... Pati — Entia ad Marcum, worauf das Distichon folgt:

> Sancta cui residet virtus Patientia corde
> Ille Pati quaevis Entia Marce potest.

Daran schliesst sich eine deutsche Widmung, dann eine lateinische Ansprache an die Leser. Solche doppelte, manchmal dreifache Ansprachen finden sich auch in Moscheroschs Gesichten; dies ist übrigens eine allbekannte Übung jener Zeit, wie aus einer Reihe von Schriften nachgewiesen werden kann. Die Patientia

---

[1]) Über Comenius' Beziehungen zu Martin Opitz s. unten S. 63.

Renovata hatte ursprünglich mit einer Eingangsstrophe 50 Strophen enthalten, von denen die Handschrift nur mehr 44 enthält, da die Blätter, die die 6 Eingangsstrophen enthielten, verloren gegangen sind. Pariser hat die Eingangsstrophen und die 6 ersten Strophen mit Ausnahme der vierten, die sich auf einem eigenen Zettel geschrieben noch vorfand, aus der oben erwähnten grösseren (128) Strophenreihe ergänzt, so dass wir eine unverstümmelte Reihe von 50 Strophen besitzen. Die Strophen selbst sind trochäische Vierzeiler, wozu noch zwei Zeilen als stets wiederkehrende Kehrreime (Refrain) gefügt werden, meistens in der Form: „So ist Patientia, Nur das beste Mittel da". In diesen 50 Strophen werden alle menschlichen Lebensverhältnisse besprochen und Geduld als das beste Heilmittel empfohlen, allerdings eine sehr leidende Geduld, wie z. B. Strophe 13: „Hastu eine dir erkohren, die doch deiner achtet nicht undt ein andern lieber sicht, der doch ist ein schalkh gebohren, Allein Patientia ist das beste Mittel da" u. s. w.

Moscheroschs Schrift besteht jedoch nicht bloss aus diesen Strophen. Sie ist poetisch und prosaisch zugleich, denn es sind den meisten Strophen Citate beigegeben in deutscher, französischer, lateinischer und griechischer Sprache, die auch Pariser zum Teile zum Abdruck bringt oder wenigstens nach ihrem Fundorte bezeichnet. Zu vielen hat Pariser selbst noch erklärende Bemerkungen gefügt, so dass wir auch hierin die ganz besondere Sorgfalt und den Sammelfleiss des Herausgebers erkennen.

Ist auch der inhaltliche Wert der Patientia sicher nicht so gross wie der der grösseren Werke des Moscherosch, so bildet sie doch ein ergänzendes Bild für den Verfasser der Insomnis Cura und der Gesichte. Der dreissigjährige Krieg hatte, wie auf die Gemüter aller, so auch auf das des Moscherosch mit seiner ganzen Schwere gedrückt, eine dumpfe Ergebung in das Schicksal war die Wirkung, die in der Patientia so recht zum Ausdrucke kam. Wir finden diese dumpfe Ergebung auch bei Joh. Valentin Andreae, sie führte zur acquiescentia in deo, wie Andreae es in seinem kleinen Vortrage Jobi Idumaei fidei et patientiae speculum bezeichnet, schliesslich zum Pietismus, wie in Amsterdam Comenius in seinem Unum necessarium ihn auch zum Ausdruck brachte. Aber wir erfahren auch aus dieser Schrift die Beziehungen, die Moscherosch zu den Sprachgesellschaften, zu dem pegnesischen Blumenorden in Nürnberg durch seinen Freund Philipp Harsdörffer, zu dem Elbschwanenorden in Hamburg durch seinen Freund Johann Rist hatte. Wir sehen aber auch daraus, dass Moscherosch des Comenius Schrift „Trauern über Trauern etc." sich zum Vorbilde nahm. Und da komme ich zur Beantwortung einer Frage, die der Herausgeber gestellt hat, ob nicht von den in der Strassburger Ausgabe vom Jahre 1650 im zweiten Teile der

Visionen dem siebenten Gesichte „Reformation“ beigedruckten 25 Briefen die neun mit A. C. bezeichneten Briefe (Nr. 14—20, 22, 23) von Comenius an Moscherosch gerichtet sind. Ich kann auf Grund eingehender Betrachtung diese Frage entschieden verneinen. Als Moscherosch die anonyme Schrift „Trauern über Trauern“ las, war ihm der Name Comenius unbekannt. In dem reichen Briefwechsel, den wir von Comenius durch die Herausgabe von Patera und ganz besonders von Kvačala besitzen, ist an keiner Stelle von Moscherosch oder von Philander von Sittewald die Rede. Gerade aus der Zeit vom Jahre 1643 bis 1648, der Zeit des Aufenthaltes des Comenius in Elbing, haben wir eine grosse Anzahl von Briefen des Comenius, in denen er von seinen Arbeiten und seiner Lektüre spricht. Es kommt aber noch ein äusserer Grund dazu. Comenius hat sich nie einfach mit A(mos) C(omenius) bezeichnet, sondern, wenn er nicht J. A. Comenius schrieb, stets nur J. Comenius, und die letzte Bezeichnung war weitaus die gewöhnlichste, wie auch tschechisch Jan Komensky. Wären die Briefe wirklich von Comenius, so hätte Moscherosch sicher den vollen Namen des Pädagogen geschrieben. Der lange Brief an Petrus Montanus (van den Berge), den Buchdrucker in Amsterdam, in dem Comenius seine Schriften fast alle bekannt gab, ist aus dem Jahre 1661. Erst aus diesem Briefe hätte Moscherosch ersehen können, dass Comenius der Verfasser jener Trostschrift war. Aber auch inhaltlich zeugen einzelne Bemerkungen der Briefe dagegen, dass Comenius ihr Verfasser ist. So beginnt der 17. Brief mit der Bemerkung: Hinc diebus mecum coenavit et pernoctavit Compater meus, tibi olim in Acad. Argentor. amicus et familiaris, is multa de te mihi narravit, quae audire iucundum fuit. Ein Gevatter des Comenius hat sicher niemals die Universität Strassburg gesehen, da die Studierenden böhmischer Brüder nur reformierte Universitäten wie Herborn, Heidelberg, auch die holländischen Universitäten Franeker und Groningen besuchten. Wir haben viele Briefe des Comenius aus der Zeit von 1643—1648, in keinem begegnet uns der Ausdruck der Sehnsucht nach den Visionen des Moscherosch, wie es hier Brief 18 so klar ausspricht: taedetque ubi alias in iis superbire video bibliothecas, quibus tamen prae multis si non cunctis meam ditari fas erat supellectilem literariam. Es widerspricht ganz und gar der Bescheidenheit des Comenius, einem bedeutenden Manne, wie Moscherosch, Vorschriften zu machen, was er treiben solle, wie es Brief 15 ausspricht: Sed vide, obsecro, ne dum negotiis et functionibus implicaris lucrosioribus, Musicarum interea, verarum illarum, licet ad pecunias parandas minime natarum opum, curas prorsus deponas. In dem achtzehnten Briefe nimmt sich der Briefschreiber ein förmliches väterliches Recht über Moscherosch heraus: Vide quam rigide iure meo utar, quam audacter patriam in te exerceam potes-

tatem! quam tu quidem iam nolens volens agnoscere cogeris. So konnte, wenn nicht ein sehr naher Verwandter, nur ein sehr bekannter älterer Studienfreund, der auf sehr vertrautem Fusse mit Moscherosch stand, schreiben, aber nicht Comenius, wenn er auch um 8 Jahre älter war.

Man darf annehmen, dass Comenius den Gründer des Elbschwanenordens, Johann Rist, nicht kannte; auch von Elbing aus konnte ihn Comenius nicht kennen lernen, dessen Reisen von Elbing aus stets nach Osten gingen. Rist hatte nun in einem Briefe an Moscherosch diesen im Jahre 1648 fälschlich als Syndikus der Stadt Strassburg bezeichnet. Darüber war Moscherosch, da er dadurch in Verlegenheit kam, ärgerlich, und er schrieb deshalb an den mit A. C. bezeichneten Briefschreiber den Brief (Nr. 21): Ristius amore in me meaque victus invidioso plane titulo Syndici Reipublicae nescio unde sibi persuaso me oneravit. Male possum audire, nisi vanitates vicisse me Patroni hic nossent, quibus ista quidem omnia plenius excusavi. Darauf erwidert der A. C.-Briefschreiber (Nr. 22) mit dem Ausdruck des Bedauerns und entschuldigt Rist: Ristio non est quod ob tibi habitum honorem vel succenseas vel dicam scribas: tot milibus (Meilen) absens neminemque, qui spartae tuae conditionem describeret, ad manum habens illum tibi adscripsit titulum et honorem. Der diese Antwort schrieb, musste in der Nähe des Rist wohnen und mit diesem gelegentlich verkehren, sonst hätte er ihn nicht verteidigen können. Im Oktober des Jahres 1648 war Comenius aufs tiefste erschüttert. Der westfälische Friedensschluss, in dem selbst von den Schweden die böhmischen Brüder preisgegeben wurden, hatte ihm Schmerzensrufe entlockt, die in seinen Briefen an den schwedischen Kanzler Oxenstierna und an den schwedischen Bischof Mathiä den gewaltigsten Wiederhall fanden. Es war in diesen Tagen für Comenius geradezu unmöglich, an anderen Dingen Freude zu empfinden. In dem siebenten Gesichte befindet sich nun unter Nr. 23 folgender Brief vom 5. Oktober 1648, der mit den Worten beginnt: „Scribe mihi de tuis lucubrationibus, de novis ausibus, ut tibi adplaudere et f e l i c i t e r illud clara voce adclamare possim. Und wie früher, so ist auch in diesem Briefe von einer väterlichen Stellung Moscherosch gegenüber die Rede: non ignosco operosissimae te praeesse provinciae, sed nec plane negabis, spero, hac in re morem gerere p a r e n t i, ex tuis discursibus, ex tuis literis ingentem, juro tibi, oblectationem haurienti.

Wohl wird es schwer sein, den Verfasser der Briefe zu ermitteln. Man möchte fast an Moscheroschs Schwiegervater, an den Vater seiner dritten Gemahlin Anna Maria Kilburger denken. Doch dieser Annahme stehen die Worte des bereits erwähnten 17. Briefes entgegen: proptereaque non praetereunda duxi, ut videas et in h i s c e o r i s viros adhuc claros esse et doctos — so

selbstbewusst hätte Comenius von sich und seiner Umgebung gewiss nicht geschrieben — qui Philandri honorifice meminisse ament. Wer „in hisce oris“ schrieb, musste sehr ferne von Strassburg, sehr nahe bei Rist gewesen sein. Es ist daher eine Vermutung, aber auch nur eine Vermutung, dass es Antonius Colerus war, geboren zu Lübeck am 30. Mai 1585. Dieser studierte zu Jena und Helmstädt, wo er auch Doktor juris wurde. Nach einander Konsulent am Domstift Halberstadt, geheimer Rat in Wolfenbüttel, Amtmann und Vicekanzler zu Ratzeburg, wurde er schliesslich einer der Bürgermeister seiner Vaterstadt Lübeck, wo er 1657 starb. Für ihn würde es sich passen, dass er sich väterliche Rechte gegenüber Moscherosch, der um 16 Jahre jünger war, herausnahm. Moscherosch wie Coler waren mit dem bekannten Wolfenbütteler Herzog Julius August dem Jüngeren befreundet, der als Gründer der grossen Bibliothek, als Mitglied der fruchtbringenden Gesellschaft, „der Nehrende (vindex)“ genannt, Freund und Gönner aller Gelehrten damaliger Zeit war. Denn wie Rist „der Rüstige“ und Moscherosch „der Träumende“, so war auch Coler ein Dichter, da er einen Band Carmina hinterliess. Und als Jurist konnte er um so leichter mit Moscherosch, der ebenfalls zu den Juristen zählte, in Verbindung treten. Immerhin ist es möglich, dass auch eine andere Persönlichkeit der Briefschreiber war. An den in Dordrecht 1594 geborenen Holländer Andreas Colvius wird nicht zu denken sein. Aber Comenius war sicher der Briefschreiber nicht.

Die von Pariser herausgegebene Patientia des Moscherosch empfiehlt sich schon selbst durch den Namen des Verfassers. Pariser hat sich durch die Art der Herausgabe übrigens ein ganz besonderes Verdienst erworben.

---

## Kleinere Mitteilungen.

### Zu Paracelsus.

K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. 2. Teil. Paracelsus-Handschriften. Berlin, Gg. Reimer. 1. Hälfte 1898, 12 M. 2. Hälfte 1899, 10 M.

Was würde die Welt sagen, entdeckte man jetzt plötzlich Goethes Werke? Welch ein Ereignis wäre das! Wieviele unsrer Gebildeten kennen mehr als den Namen, wieviele unsrer Gelehrten eine Schrift von Paracelsus? Und doch ist er ein Mann, der hinter Goethe in der Geistesgeschichte an Bedeutung keineswegs weit zurücksteht.

Paracelsus gilt als der Reformator der Medizin; aber es bedarf nicht eindringenden Studiums, um deutlich zu erkennen, dass nicht eigentliche Wissenschaftlichkeit die Grundstimmung seines Lebens ausmacht. Vielmehr ist es eine ihm eigenartige mythologische und religiöse Naturanschauung, die sein ganzes Denken beherrscht. Dadurch steht er im Gegensatze sowohl zum Mittelalter wie zum Humanismus, dass er der Überschätzung des Geistes die liebevolle Vertiefung in die Natur und Leiblichkeit gegenüberstellt. Und weil dies eigentlich in religiösem Sinne und aus einer religiösen Stimmung heraus geschieht, muss man ihn mit zu den grossen Männern der Reformation zählen, obwohl er keine Kirche gestiftet hat, ja ein grundsätzlicher Gegner jeder Kirchenbildung war.

Wie die Sache heute liegt, so muss ein Forscher des Paracelsus eigentlich religiöse („theologische") Lehren sich aus seinen naturphilosophischen Werken zusammensuchen. Huser, der Katholik war, hat des Theophrast theologische Werke in seine Sammelausgabe nicht mit aufgenommen, und überhaupt sind von ihnen, deren „bald ein ganzer Karren voll" vorhanden gewesen sein soll (Sudhoff, Versuch etc. Teil 1 S. 509), nur sehr wenige je gedruckt worden.

Sind sie uns also verloren? Diese Schriften, deren religiöser Wert, wenn man von den unvergleichlichen Schöpfungen eines Luther und Böhme absieht, nach dem bisher Bekannten wohl bedeutender ist, als der der Grössten in der Theologie jener Jahrhunderte? Schriften eines Mannes, der in der Poesie des Denkens und Naturempfindens kaum von einem einzigen im Volke der Dichter übertroffen wird? Schriften eines Mannes, der neben Luther unzweifelhaft zu denen

gehört, die am kernigsten und wuchtigsten in unsrer neu verjüngten Muttersprache zu reden verstanden? Jeden Liebhaber deutscher Geschichte, ja, jeden Gebildeten müsste ein solcher Verlust aufs tiefste schmerzen.

Diese Schriften sind zum grössten Teile nicht verloren, sie existieren noch. Wo und wie und in welchem Umfange — darüber belehrt uns nunmehr in mustergültiger Weise der 2. Teil von Sudhoffs hochverdienstlichem Werke. Der im Jahre 1894 erschienene 1. Teil (s. M.H. der C.G. 1896 S. 168 f.) behandelte die im Drucke erschienenen unter des Paracelsus Namen gehenden Werke, der uns vorliegende 2. Teil, das Ergebnis eines 15jährigen Fleisses, beschäftigt sich mit den noch vorhandenen Handschriften; das Material ist unter folgende Titel geordnet: 1. Briefe, Aktenstücke u. dgl. 2. In der Huserschen Ausgabe Gedrucktes. 3. Chemisch-Alchemistisches. 4. Theologisches (füllt etwa die Hälfte des ganzen 815 Seiten starken Werkes). 5. Magisches. 6. Vermischtes. Eine gute Übersicht und ein sorgfältiges Namenregister erhöht auch dieses Teiles Brauchbarkeit sehr.

Sudhoff sagt S. 40 über sein Werk, er glaube zwar, dass hier und da noch Paracelsus-Handschriften aufgefunden werden möchten — vielleicht gar Originalhandschriften, deren auch er keine mehr hat beibringen können — aber er halte es nicht für wahrscheinlich, dass inhaltlich Neues auftauchen werde. Er hat, damit man dies leicht kontrollieren kann, aus den ungedruckten Handschriften immer ausführliche Auszüge gegeben. „Vielleicht habe ich nur zu oft des Guten etwas zu viel gethan, besonders bei der Theologie, aber die Verführung, noch mehr zu geben, war häufig recht stark, ich habe ihr nach Kräften widerstanden. Es war mir auch darum zu thun, von dem Reichtum der erhaltenen noch ungedruckten Abhandlungen unter Hohenheims Namen wenigstens eine ungefähre Vorstellung zu geben, was auf dem fast gänzlich neuen Gebiete der Paracelsischen Theologie eine gewisse Weitschweifigkeit entschuldigen mag, zumal wenig Aussicht vorhanden ist, dass gerade diese Abhandlungen jemals gedruckt werden.“

Dieser Befürchtung Sudhoffs wollen wir uns noch nicht anschliessen. Mehren sich doch die Zeichen beständig dafür, dass die Barbarei der Aufklärung ihr Ende erreichen wird. Die Zeit ist gekommen, dass man es als eine unbegreifliche Verblendung ansieht, wie man so lange einen Joh. Seb. Bach fast hat vergessen können; schon ist er fast mehr als selbst Beethoven, der Liebling eines feiner durchgebildeten Publikums, und seinen grossen Werken wagt man nichts an die Seite zu stellen; einen ähnlichen, wenn auch noch schwachen Anfang hat man auch mit der Schätzung Böhmes gemacht; die neuere Theologie studiert mit Vorliebe Luther, ja, will ihn populär machen. Ist er auch keinem dieser drei an die Seite zu stellen, so wird doch auch für den grossen Theophrast von Hohenheim die Zeit kommen. Und das um so schneller, je weniger die längst nicht mehr

verstandenen theologischen Schablonen noch den Instinkt der Öffentkeit beherrschen. Die Suche nach dem Alten ist ein sicheres Zeichen des aufdämmernden Neuen: man sehnt sich wieder nach Jugend. Und Jugend, Jugendkraft ist so recht die Stimmung von Paracelsus' Weltanschauung. Zwar hat sich von derselben unser Denken weit entfernt; aber steht denn der öffentliche Instinkt etwa in der Religion, die Luther verkündet, Böhme in Philosophie, Bach in Kunst umgesetzt hat? Dennoch ergreifen schon das blosse ästhetische Gefühl Luthers Innigkeit und Gewalt, Böhmes wunderbarer Tiefsinn, Bachs unerschöpflicher Reichtum und geradezu überirdische Schönheit und Seligkeit mit unwiderstehlicher Macht. So kann auch den, der sinnend zu lesen und echt zu empfinden versteht, des Paracelsus unermessliche philosophische Phantasie und poetische Naturmythologie im Innersten hinreissen und entzücken, er mag der paracelsischen Weltanschauung noch so fern stehen. Verächtlich wäre die moderne Bildung, sollte sie uns die Poesie dieser Jugendzeit unsrer Kultur verbaut haben. Den Universalismus der Bildung, den wir der Romantik verdanken, sollten wir nicht verloren gehen lassen; seit die Romantik die Enge des Klassizismus und der Aufklärung durchbrochen hat, verstehen wir alle möglichen Stimmungen nachzuempfinden; wir haben unsere Welt, unser Herz, unsern Blick, unsere Liebe erweitert; es kann uns ein Lao-tse oder Buddha sogut ergreifen, wie ein Platon, der Erhabenheit uralter ägyptischer Bauten gewinnen wir ebensowohl eine ästhetische Stimmung ab, wie einem griechischen Tempel oder gotischen Dome, die Poesie des Urwaldes und des Meeres kann in uns neben der einer friedlichen thüringer Landschaft bestehen, ja, das Reich des Dämonischen und die Einflüsse unbekannter Welten haben wir in das Gebiet unseres Empfindens hineingezogen. Barbarisch und kulturfeindlich ist es, diesen weiten Sinn wieder verengen zu wollen.

Ein Paracelsus wird freilich aus manchen Gründen anfangs nur eine kleine Gemeinde von Verehrern finden. Es kann noch eine Weile dauern, ehe sich die öffentliche Meinung wieder mit vollem Instinkte dem Echten, Gesunden, Gediegenen zuwendet, und auch lieber den unbekannten Riesen, wie einem Eckhart, einem Paracelsus, ihr Interesse widmet, als den nur allzubekannten Pygmäen. Aber unter den wissenschaftlich Gebildeten sollte es bald niemanden mehr geben, dem der Paracelsus ganz unbekannt ist.

Dazu ist die Vorbedingung, dass wir eine gute, kritische Ausgabe seiner Werke bekommen. Wenn Sudhoff hierfür die grundlegende Arbeit vollendet haben wird — sollten sich keine Schnitter finden für diese wissenschaftliche Ernte? Welch elender Kleinkram beschäftigt so manches Gelehrtenleben — und dies wirklich grosse, notwendige Werk sollte keinen Bearbeiter finden? Für welche entlegenen Gebiete wissenschaftlichen Forschens hat nicht der Staat Mittel übrig und betrachtet es mit Recht als eine Ehrenpflicht, dort auszuhelfen, wo Privatmittel versagen — und hier handelt es sich

um **einen** deutschen Geistesriesen von der Grösse, dass selbst unser Volk in allen Jahrhunderten zusammen vielleicht nur ein Dutzend ihm an die Seite zu stellen hat.

Es ist einfach eine nationale Ehrensache, dass wir endlich eine vollständige und gute Paracelsus-Ausgabe bekommen.

Wenn sich vielleicht Paracelsus weniger dazu eignen sollte, dass man in seinem Namen, wie es im Namen Bachs, Händels, Shakespeares, Goethes, Comenius' u. s. w. geschehen ist, und zum Zwecke seiner Wiederherstellung eine Gesellschaft gründet, so möchte es hier Sache des Staates sein, sich durch Hergabe der nötigen Mittel, Preisausschreiben oder dgl. ein bleibendes und grosses Verdienst um die Wissenschaft und ihre Geschichte zu erwerben; viele Wissenschaften würden Vorteil davon haben, Litteraturgeschichte, Naturwissenschaft, Medizin, Theologie, Philosophie — ja, selbst die Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre. Es ist doch ein jämmerlicher Zustand, dass vorläufig Sudhoffs Exzerpte, für die wir ihm ungemein dankbar sein müssen, unsere einzige allgemein zugängliche Quelle für die wichtigsten theologischen (richtiger religiösen) Schriften des Paracelsus sind. Vieles Schöne und Interessante erfahren wir aus diesen Exzerpten — des Paracelsus Lehre vom Abendmahl und von der Erlösung des Leibes, in der sich seine Religion und Naturerkenntnis vermählen, die immer wiederholte Predigt, dass jeder Christ Apostel, nur Christus unser Priester und alles äussere Kirchentum wertlos sei, auch höchst wunderbare und überraschende Ketzereien phantasievollster Spekulation z. B. über die Trinität (S. 345 ff.) — doch wir können darauf nicht näher eingehen. Schliesslich ist ja doch ein bibliographisches Werk nicht dazu da, Quelle für den Inhalt der besprochenen Schriften zu sein, und Auszüge können nicht die bei aller Stillosigkeit kräftige und schöne Sprache des Paracelsus mit ihren vielen wuchtigen Urworten ersetzen. Darum muss Sudhoffs mustergültig-gründliche Arbeit, deren drittem Teile, der uns die kritischen Untersuchungen über die Echtheit bringen wird, wir mit Spannung und hohen Erwartungen entgegensehen, uns eine eindringliche Mahnung sein, alles ins Werk zu setzen, um endlich eine kritische Paracelsus-Ausgabe zu bekommen. Die wichtigste Vorarbeit ist nun wohl fast vollendet — es wird ein ebenso dankbares wie rühmliches Werk sein, dieselbe für die Öffentlichkeit wirklich fruchtbar zu machen durch eine erste vollständige Ausgabe der Werke eines der grössten deutschen Denker und Seher.

Berlin. Dr. G. A. Wyneken.

## Das Reichsgesetz gegen die sogenannten Wiedertäufer vom 23. April 1529.

Die Ketzergesetze des Mittelalters, die in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts noch zu Recht bestanden, bedrohten die Wiederholung der Taufe mit Todesstrafe. Da bei dem Aufkommen der Taufe auf den Glauben seit 1525 die Theologen und Juristen überzeugt waren, dass es sich um eine strafbare Wiederholung dieses Sakraments der Kirche handele, so war es natürlich, dass man seitens der herrschenden Parteien die emporkommenden „Ketzer“ mit den Strafen, die seit Jahrhunderten üblich waren, zu treffen suchte.

Der schwerste Schlag, der die altevangelischen Gemeinden betroffen hat, war das aus diesen und anderen Erwägungen hervorgegangene Reichsgesetz, welches in Speier unter Zustimmung der lutherischen Reichsstände im April 1529 zu Stande gekommen ist und dessen Text also lautet:

### Konstitution oder Mandat wieder die Wiedertäufer.

Wir Karl der Fünfte, von Gottes Gnaden Erwählter Römischer Kaiser, zu allen Zeiten Mehrer des Reichs, in Germanien, zu Hispanien, beider Sicilien, Jerusalem, Ungarn, Dalmatien, Kroatien u. s. w., König, Erzherzog zu Österreich, Herzog zu Burgund u. s. w., Graf zu Flandern und Tyrol u. s. w., entbieten allen und jeglichen, unserm und des heiligen Reichs Churfürsten, Fürsten, Geistlichen und Weltlichen, Prälaten, Grafen, freien Herren, Rittern, Knechten, Hauptleuten, Landvögten, Vitztumben, Vögten, Pflegern, Verwesern, Amtleuten, Schultheissen, Bürgermeistern, Richtern, Räthen, Bürgern und Gemeinden, und sonst allen unsern und des Reiches Unterthanen und Getreuen in was Würden, Standes oder Wesens sie seien, unsere Freundschaft, Gnade und alles Gute.

Hoch- und ehrwürdige, hochgeborne lieben Freunde, Neffen, Oheime, Churfürsten und Fürsten, Wohlgeborene, Edle, Ehrsame, Andächtige, liebe Getreue. Wiewohl in gemeinen Rechten geordnet und versehen, dass Keiner, so einmal nach christlicher Ordnung getauft worden ist, sich wiederum oder zum zweiten Mal taufen lassen,

noch derselbigen Einen taufen soll, und vornehmlich in Kaiserlichen Gesetzen solches zu thun bei Strafe des Todes verboten; darauf wir dann im Anfang des letzt vergangenen acht und zwanzigsten Jahres der Minderzahl (1528), Euch allesamt und sonders, als Römischer Kaiser, Oberster Vogt und Beschirmer unseres heiligen Christlichen Glaubens, durch unser offnes Mandat ernstlich haben thun gebieten, euren Unterthanen, Verwandten und Angehörigen, von denselben jetzo kürtzlich (von) neuem aufgestandenen Irrtum und Sekte der Wiedertaufe und derselben unwilligen, verführenden und aufrührerischen Anhang durch euer Gebot und sonst auf den Kanzeln durch christliche gelehrte Prediger getreulich und ernstlich, auch der Pein des Rechtes, in solchem Fall, und sonderlich der Strafe Gottes, die sie zu erwarten haben, zu erinnern, zu ermahnen, abzuweisen und zu warnen, und gegen die, so also in solchem Laster und Irrung der Wiedertaufe erkundiget, erfunden und betroffen wurden, mit Strafe und Pein des Rechts, wie sich solches gegen Einen seinem Verschulden nach gebühret zu verfahren, und deshalb nicht säumig zu sein, damit solches Übel gestraft und anderem Unrat und Weiterung, so sonst daraus erwachsen, zuvorgekommen und verhütet würde, so befinden wir doch täglich, dass wider angezeigtes gemeines Recht auch unser ausgegangen Mandat solche alte vor viel hundert Jahren verdammte und verbotene Sekte der Wiedertaufe je länger je mehr und beschwerlicher einbricht und überhand nimmt. Solchem Übel und was daraus folgen mag, zuvorzukommen und Friede und Einigkeit im heiligen Reich zu erhalten, auch alle Disputation und Zweifel, so der Strafe halber der Wiedertaufe folgen möchten, aufzuheben, so erneuern wir die vorigen Kaiserlichen Gesetze, auch oben gemeldetes unser darauf gefolgtes und ausgekündetes Mandat, ordnen, setzen, machen und deklarieren demnach aus Kaiserlicher Machtvollkommenheit und rechtem Wissen und Willen, dass alle und jede Wiedertäufer und Wiedergetauften, Mann und Weibspersonen verständigen Alters, vom natürlichen Leben zum Tode mit Feuer und Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Person ohne vorhergehende der geistlichen Richter Inqnisition gerichtet und gebracht werden. Und sollen derselben Vorprediger, Hauptsacher, Landläufer und aufrührische Aufwiegler des berührten Lasters der Wiedertaufe, auch die darauf beharren und diejenigen, so zum andern Mal umfallen, hierin keineswegs begnadigt, sondern gegen sie vermöge dieser unserer Konstitution und Satzung ernstlich mit der Strafe ge-

handelt werden. Welche Personen aber ihren Irrtum für sich selbst oder nach Unterrichtung und Ermahnung unverzüglich bekennen, denselben zu widerrufen, auch Busse und Strafe darüber anzunehmen willig sein und um Gnade bitten würden, dieselben mögen von ihrer Obrigkeit nach Gelegenheit ihres Standes, Wesens, Jugend und allerlei Umstände begnadigt werden. Wir wollen auch, dass ein Jeder seine Kinder nach christlicher Ordnung, Herkommen und Gebrauch in der Jugend taufen lassen soll. Welche aber das verachten und nicht thun werden, in der Meinung, als ob die Kindertaufe nichts sei, der soll, wenn er darauf zu beharren sich untersteht, unserer oben angezeigten Konstitution unterworfen sein. Und soll keiner derselbigen, so aus oben angezeigten Ursachen begnadigt würde, an einen andern Ort relegieret und verwiesen werden, sondern unter seiner Obrigkeit zu bleiben verstrickt und verbunden werden, die dann ein fleissiges Aufsehen, damit sie nicht wieder abfallen, haben soll. Desgleichen soll Keiner des Andern Unterthanen oder Verwandten, die aus angezeigten Ursachen von ihrer Obrigkeit gewichen und ausgetreten, Unterhalt geben, beherbergen und Vorschub leisten, sondern sobald dieselbige Obrigkeit, darunter sich der Entwichene aufhält, solcher Übertretung inne oder gewahr wird, soll sie gegen denselben, der so entwichen, laut unserer oben gesagten Satzung, streng handeln und ihn deshalb nicht bei sich leiden oder dulden alles bei Strafe der Acht. Hierauf gebieten wir Euch Allen und Jeden besonders, welcher Würde, Standes oder Wesens ein jeder ist, bei den Pflichten und Eiden, dadurch ihr uns und dem heiligen Reich zugethan und verwandt seid, auch um unsere schwere Ungnade und Strafe zu vermeiden und wollen, dass ihr alle und jeder besonders solche unsere Konstitution und Satzung, der Wiedertaufe halber, streng, fest in allen Stücken und Punkten haltet, danach urteilet, handelt und unnachlässig vollziehet, euch auch hierin mit solchem Gehorsam und so erzeiget, wie ihr zu thun schuldig seid und die Notwendigkeit der Sache an sich selbst erfordert, dessen wollen wir uns ungezweifelt versehen, dass ihr auch hierin unsere Meinung thut. Gegeben in unserer und des heiligen Reiches Stadt Speier am dreiundzwanzigsten April fünfzehnhundertneunundzwanzig nach Christi Geburt.

In den bekannteren Darstellungen der Reformationsgeschichte sucht man die Erwähnung dieses Gesetzes vergeblich. Und doch ist dasselbe unter anderem schon deshalb von Interesse, weil die

Juristen, die es verfasst haben, darin die Wiedertäufer ausdrücklich als eine „alte, vor vielen hundert Jahren verbotene Sekte“ bezeichnen, die jetzo „von neuem aufgestanden sei“.

Es stimmt diese Ansicht mit der Meinung anderer, von uns an anderen Stellen erwähnter gleichzeitiger Juristen, die sich als Strafrichter mit der Sache zu befassen hatten, überein.

Wie mag es wohl kommen, dass die gleichzeitigen Theologen trotzdem und trotz des gegenteiligen Anspruchs der verfolgten Gemeinden die „Wiedertäufer“ stets als eine „neue unerhörte Sekte“ bezeichnen? Das Bedürfniss der theologischen Polemik legte eben eine Behauptung nahe, die für die Juristen in keiner Weise erforderlich war. Es sei, sagten die Theologen, ein gefährliches Mittel zum Seelenfang, wenn die „Sekten sich mit einem hohen Alter schmücken“ und allerdings musste eine neue Sekte weit geringerem Vertrauen begegnen, als eine uralte.

In früheren Jahrhunderten war den von der Staatsgewalt verbotenen Häretikern wenigstens der Rechtsweg vor dem geistlichen Gericht offengelassen worden. Das Reichsgesetz vom 23. April 1529 schnitt diese Möglichkeit ab und verbot noch dazu ausdrücklich jede Auswanderung. Diese unerhörte Strenge hat das meiste dazu beigetragen, die ruhige Entwicklung der Partei zu unterbrechen, die massvollen Parteiführer ihres Einflusses zu berauben und die Katastrophe herbeizuführen, die sich an den Namen des münsterschen Aufruhrs knüpft.

Die gesamte Entwicklung der Reformation ist dadurch im höchsten Grade beeinflusst worden und so bildet dies Gesetz in deren Verlauf einen tief einschneidenden Wendepunkt.

Ludwig Keller.

---

## Nachrichten und Bemerkungen.

Die Summen, die alljährlich von den zahlreichen Geschichts- und Altertumsvereinen mit Hilfe staatlicher, provinzieller und städtischer Fonds für den Abdruck älterer Urkunden, Kaufbriefe, Rechnungen, Verträge, Bestallungen u. s. w. ausgegeben werden, sind gegenwärtig ausserordentlich erheblich und es ist sehr erfreulich, dass dies so ist. Befremdlich ist nur, dass gleichzeitig zahllose Dokumente, die für die **Geschichte der Geistesentwicklung** von unvergleichlich grösserer Bedeutung sind, so gut wie keine Beachtung finden, und, anstatt gedruckt und erneuert zu werden, immer mehr der Vergessenheit anheim fallen. So fehlt z. B. noch immer eine Ausgabe der Schriften Meister Eckharts und was von diesem gilt, gilt von dem grösseren Teile der Litteratur der altdeutschen Mystik überhaupt, die das deutsche Geistesleben Jahrhunderte lang tief beeinflusst hat. Ebenso ist die Liederdichtung, die religiöse Traktaten-Literatur und der reiche Briefwechsel des älteren Anabaptismus völlig vernachlässigt und dem allmählichen Untergange zweifellos verfallen, wenn nicht in einigen Jahrzehnten Wandel geschaffen wird. Schon vor hundert Jahren hat Gotfried Herder darauf aufmerksam gemacht, wie wünschenswert es wäre, die zum grössten Teile schon damals sehr seltenen Traktate Johann Valentin Andreaes zu sammeln und von neuem herauszugeben. Obwohl man denken sollte, dass das Ansehn Herders ausgereicht hätte, um die bescheidenen Mittel, die diese Aufgabe erforderte, zusammenzubringen, so geschah doch nichts. Im Jahre 1852 hielt es Guhrauer (Niedners Ztschr. f. hist. Theol. 1852 S. 315) für angezeigt, Herders Mahnung dringend zu erneuern; aber auch dieser Appell blieb ungehört. Man vgl. auch die obigen Ausführungen Wynekens zu Paracelsus (S. 53 f.)

---

In seinem geistvollen Aufsatze über Samuel Pufendorf giebt Heinrich von Treitschke (Preuss. Jahrb. Bd. 35 [Juniheft 1875] S. 614 ff.) eine Charakteristik von Pufendorfs litterarischem Gegner, **Leibniz**, die wir zwar bei dem Gegensatz, in dem sich Treitschke selbst innerlich zu Leibniz fühlte, für einigermassen persönlich gefärbt halten, die aber doch einige Seiten des grossen Denkers hervorkehrt, welche hier zuerst in voller Klarheit herausgestellt worden sind. Wie schwer, sagt Treitschke, hat sich doch die Gegenwart an diesem Denker versündigt! Klingt es nicht unglaublich, dass unsere gelehrte Nation noch keine Gesamtausgabe seiner Werke besitzt? Sollte nicht endlich die Berliner Akademie die Ehrenpflicht fühlen, ihrem Stifter das einzig würdige Denkmal zu setzen? ... Leibniz stand auf einer Höhe, wo sich das Wort erfüllt: „Alles verstehen heisst Alles verzeihen.“ Er wusste, wie kaum ein anderer Denker, die revolutionäre Kraft des Genius mit überlegener Milde zu verbinden und suchte die prästabilierte Harmonie, die er in dem Weltganzen ahnte, auch in den endlichen Kämpfen des Menschen-

lebens wiederzufinden. So mit der Stimmung des Vermittlers und Versöhners tritt er ein in die zerfahrene Welt der deutschen Politik, wo nur die radikale Härte einseitigen Entschlusses frommte. Sein grosser Sinn strebte zum Ganzen, er wollte leben für das Allgemeine. Leibniz war nach Treitschke „vielleicht der grösste Weltbürger, der je gelebt hat, beständig in regem Verkehre mit allen Gedanken des Auslandes, das seinem rastlosen Geiste reichere Nahrung bot, als sein verödetes Vaterland: so konnte er fast auf allen Gebieten menschlichen Wissens eine Saat ausstreuen, deren Früchte noch heute nicht alle eingeheimst sind.“ Sehr richtig bemerkt Treitschke weiter, dass Leibniz zum politischen Publizisten (im Gegensatz zu Pufendorf) durchaus nicht passte: ihm fehlte „die tiefe, leidenschaftliche Teilnahme an dem Leben des Staates“, seine „Gedanken flogen weit über den Staat hinaus“. So lebhaft Leibniz' Vaterlandsliebe war, der Mittelpunkt seiner Gedanken war doch nicht der wirkliche Staat in seiner endlichen Bedürftigkeit, sondern, wie dem Philosophen gebührt, das Reich Gottes, die ideale Einheit des Menschengeschlechts.

---

Am 18. Oktober 1770 schreibt **Friedrich der Grosse** an d'Alembert in Bezug auf das damals erschienene atheistische „Système de la nature“ (Oeuvres XXIV, S. 505), dass er sich Angesichts derartiger Angriffe auf das Christentum zu dessen Verteidiger machen müsse und zwar geschehe dies keineswegs aus kindlichen Vorurteilen. „Erlauben Sie mir“, sagt der Grosse König, „Ihnen zu bemerken, dass unsere heutigen Religionen (soll heissen Konfessionen. D. Schriftltg.) derjenigen Christi ebensowenig gleichen, wie die der Irokesen. Jesus war Jude und wir verbrennen die Juden; Jesus predigte Duldung und wir verfolgen; Jesus predigte eine gute Moral und wir üben sie nicht aus. Jesus hat keine Dogmen aufgestellt und die Konzilien haben uns damit wohl versehen; mit einem Worte ein Christ des dritten Jahrhunderts ist einem Christen des ersten nicht mehr ähnlich .... Wenn ich dennoch die Religion Christi verteidige, so verteidige ich zugleich diejenige aller Philosophen, ich opfere Ihnen indessen alle Dogmen, welche nicht von ihm selbst aufgestellt sind ... Wenn die Politik der Priester eine Sache entstellt, die bei ihrer Entstehung keineswegs schlecht war, so wird dadurch weiter nichts bewiesen als die Thatsache, dass die christliche Religion das Schicksal aller menschlichen Dinge geteilt hat, die durch den Missbrauch verschlechtert werden. Wenn man sich über diese Religion beklagen will, so muss man die Epochen bezeichnen, von denen man spricht und die Entartung von der grundlegenden Gestalt unterscheiden.“ Dem Schreiben an d'Alembert hat Friedrich eine Abhandlung beigefügt unter dem Titel: Examen critique du Système de la Nature (Oeuvres IX, S. 161). Darin tritt der König nachdrücklich für die „herrliche Bergpredigt“ ein und bekennt sich zu dem (überaus wichtigen und grundlegenden) urchristlichen Verbot der Rache. Mit Entschiedenheit verwahrt er das Christentum gegen die Verdächtigung, dass es eher sittenverderbend, als sittenverbessernd gewirkt habe. „Man sollte das Gesetz nicht mit dem Missbrauche verwechseln, die Vorschrift mit der Ausführung, die wahre christliche Sittenlehre mit derjenigen, welche die Priester herabgewürdigt haben.“

---

Die altchristlichen oder altevangelischen Überzeugungen und die religiösen Organisationen, die auf Grund dieser Überzeugungen erwuchsen, haben seit der Entstehung der römischen Weltkirche unter Kaiser Konstantin durchweg unter dem Druck von Strafgesetzen gelebt, welche jede öffentliche Bethätigung und jede öffentliche Ausbreitung ihrer Anschauungen unmöglich machten. In Folge dessen waren diese Organisationen vielfach gezwungen, die Formen religiöser Vergesellschaftung überhaupt aufzugeben und sich in die Formen weltlicher Gesellschaften zu flüchten. Diese „Kollegien", „Sozietäten", „Akademien" u. s w. suchten in ihrer Notlage ebenso unter der Herrschaft der Weltkirche wie sie es unter dem römischen Weltstaat gethan hatten, die Thatsache zu verdunkeln, dass sie religiöse und zwar christliche Organisationen seien, und die kirchlichen Gewalten drückten vielfach ein Auge zu, vorausgesetzt, dass die Mitglieder ihren Gehorsam gegen die Kirche durch Anteilnahme am öffentlichen Gottesdienst und durch Steuerzahlung bethätigten. Die kirchliche Geschichtschreibung aber ignorierte den religiösen Charakter solcher Organisationen geflissentlich. Wenn man nun vor die Aufgabe gestellt ist, die Geschichte der altchristlichen Überzeugungen und ihrer Fortpflanzung zu erforschen, so kann man dem Beispiel der Kirchenhistoriker keine Folge geben: es ist unumgänglich nötig, auch der Geschichte **„der geheimen Gesellschaften"** durch alle Jahrhunderte nachzugehen. Dass die Ergebnisse dieser Forschungen an mehr als einem Punkte die Zirkel offizieller Geschichtschreibung stören müssen, ist selbstverständlich; die Schwierigkeiten, die daraus erwachsen, werden aber die Thatsache nicht verdunkeln, dass hier eine überaus wichtige Aufgabe der Geistesgeschichte zu lösen ist.

---

Die **Geschichte des Königreichs Preussen** beginnt mit dem Jahre 1701 und derjenige, der dies bestreiten wollte, würde mit Kopfschütteln abgewiesen werden. Und doch beginnt die Geschichte Preussens nicht mit 1701, sondern sie ist weit älter, nur dass ihr früherer Entwicklungsabschnitt sich unter einem anderen Namen, unter dem Namen Brandenburgs vollzogen hat. Wer eine Geschichte des preussischen Staates schreiben und darin die Geschichte Brandenburgs übersehen wollte, der würde mit Recht jeder wissenschaftlichen Beachtung verlustig werden. Denn in dieser brandenburgischen Periode liegen die stärksten Wurzeln dieses Staates; ja nur derjenige, der die Eigenart Brandenburgs kennt — ich erinnere an den Grossen Kurfürsten — ist im Stande, das Wesen und die Eigenart Preussens richtig zu verstehen. Das sind alles sozusagen Gemeinplätze und man braucht niemanden darüber zu belehren. Um so wunderbarer ist es aber, dass man diesen charakterischen Fall staatlicher Entwicklung noch niemals zum Vergleich herangezogen hat, wenn es sich um die Geschichte religiöser Organisationen oder **Kultgenossenschaften** handelt. Die Geschichte der „Waldenser" zum Beispiel beginnt ja unzweifelhaft erst mit Petrus Waldus, ebenso wie die Geschichte der „Mennoniten" mit Menno Simons und die der „Gesellschaft der Freunde" (Society of friends, Quäker) mit George Fox († 1691); aber derjenige wird doch heute nicht mehr ernst genommen, der bestreitet, dass an die neuen Namen dieser „Brüderschaften" sich lediglich

neue Entwicklungsperiode älterer religiöser Organisationen knüpfen, die sich ebenfalls Brüderschaften nannten und deren Geschichte nur dadurch einigermassen verdunkelt wird, dass sich die betr. Vorgänge nicht im hellen Lichte der Geschichte (wie bei Brandenburg-Preussen), sondern unter dem Druck schwerster Verfolgungen und deshalb unter dem Schleier des Geheimnisses vollzogen haben. Oder wagt heute irgend ein Forscher zu bestreiten, dass die Geschichte der Mennoniten (der Name kommt erst im 17. Jahrh. auf) lediglich eine neue Periode in der Geschichte der „Wiedertäufer" darstellt? Genau das Gleiche gilt nun von der Geschichte einer anderen grossen Organisation, die sich ebenfalls unter dem Schleier des Geheimnisses entwickelt hat, von der Geschichte der Freimaurer. So gewiss dieser Name in der Öffentlichkeit erst seit 1717 auftaucht, so gewiss beginnt die Geschichte der „Freimaurerei" erst seit diesem Jahre, genau ebenso wie die Geschichte des Königreichs Preussen erst mit 1701 beginnt. Aber die Brüderschaft, die sich selbst bei ihrem Auftreten als Freimaurer eine „sehr alte Brüderschaft" nennt, hat eine viel ältere Geschichte, ebenso wie der Staat der Hohenzollern weit älter ist, als der Beginn des 18. Jahrhunderts. Und — und das ist hier das wichtige — wie die Geschichte Preussens, seine Eigenart und sein Wesen, unverständlich bleibt ohne die Geschichte Brandenburgs, so bleibt die Geschichte jener Brüderschaft unerklärt und unverständlich, wenn man ihre eigne Aussage Lügen straft, wonach sie uralt und viel älter ist, als der öffentliche Gebrauch des Namens „Freimaurer". Ebenso wie die Einführung des Namens „Preussen" ein Schritt der Klugheit und der politischen Berechnung war, so verdankt der Name „Freemason" seine öffentliche Verwendung lediglich den Erwägungen der Zweckmässigkeit. Zweifellos ist der Name Mason (gleich Stone-Mason oder Stein-Metz) im Bruderkreise schon früher bekannt gewesen und neben den älteren Namen, die man öffentlich gebrauchte, hergelaufen. Diese älteren Namen — „Gesellschaften der Freunde", „Kollegien", „Akademien" u. s. w. — erwiesen sich für die neuen, grossen Zwecke nicht mehr als völlig zugkräftig. Aber die alten Namen sind ebenso wenig ganz verdrängt worden, wie die neuen Namen ganz neu waren; ebenso wie man lange sagte „Brandenburg-Preussen", so ist ein Jahrhundert lang von der „Sozietät oder der Gesellschaft der Freimaurer" selbst im eignen Lager die Rede.

---

Wir haben schon früher in diesen Heften (M. H. der C. G. 1896 S. 249 ff. u. 1897 S. 128) den Satz Treitschkes zu begründen versucht, dass die Neuzeit nicht (nach der bisher üblichen Periodenteilung) mit dem Jahr 1517, sondern mit der Mitte des 17. Jahrh. beginnt. Treitschke sagt dies (Deutsche Geschichte I⁴, 5) allerdings nur von der politischen Geschichte; aber längst vor ihm haben die Kunsthistoriker und die Mehrzahl der Germanisten die gleiche Beobachtung in Bezug auf die Entwicklungsgeschichte der deutschen Kunst und der deutschen Sprache gemacht. Heute möchten wir nur darauf hinweisen, dass auch die Vertreter der **Kriegswissenschaft** der gleichen Überzeugung schon längst Ausdruck gegeben haben. Das Auftreten der stehenden Heere und alle die tiefgreifenden Änderungen, die

hiermit zusammenhängen, fällt in die Mitte des 17. Jahrhunderts. Damit fällt die bis dahin herrschende „ständische Libertät" und das Zeitalter der absoluten Monarchie beginnt, das in kirchenrechtlicher Beziehung die Epoche des modernen Toleranzstaates einleitet. Auf welches Lebensgebiet man auch blickt — selbst das wissenschaftliche und das wirtschaftliche Leben nehmen neue Formen an —, überall zeigt sich eine tiefe Kluft zwischen dem Ausgang und dem Beginn des 17. Jahrhunderts und in Wahrheit kommt das Mittelalter erst mit dem Schluss der grossen Revolution zum Abschluss, als die der 30jährige Krieg nicht bloss auf politischem Gebiete sich dem unbefangenen Beobachter darstellt

---

Die Zukunft decket<br>
Schmerzen und Glücke<br>
Schrittweis dem Blicke;<br>
Doch unerschrecket<br>
Dringen wir vorwärts.

Und schwer und schwerer<br>
Hängt eine Hülle<br>
Mit Ehrfurcht. Stille<br>
Ruhen oben die Sterne<br>
Und unten die Gräber.

Doch rufen von drüben<br>
Die Stimmen der Geister,<br>
Die Stimmen der Meister:<br>
„Versäumt nicht zu üben<br>
Die Kräfte des Guten!

Hier winden sich Kronen<br>
In ewiger Stille,<br>
Sie sollen mit Fülle<br>
Die Thätigen lohnen!<br>
Wir heissen euch hoffen."

Jedem von uns ist das Goethesche Gedicht gegenwärtig und der, dem es nicht gegenwärtig ist, der sollte es sich vergegenwärtigen. Aber die wenigsten wissen, dass **Thomas Carlyle** († 1881), einer der gewaltigsten Geisteshelden des Jahrhunderts, sich an der Hoffnungsfreudigkeit dieses Maurer-Hymnus stets von neuem aufgerichtet und zum Kampfe gestärkt hat.

---

**Martin Opitz und Comenius.** — Schlesien und die Lausitz sind es gewesen, die in der deutschen Litteratur vom 17. Jahrhundert an bis auf Gottscheds und Bodmers Tage die Führung besessen haben und die schlesische Mundart war für ganz Deutschland das tonangebende Idiom jener Epoche. Die Thatsache ist ja nicht neu, auch ist allgemein bekannt, dass der immerhin überraschende Einfluss dieser Grenzprovinz, der sich in dieser Zeit zuerst und zuletzt in solcher Art für die ganze Nation als massgebend erwiesen hat, auf die Wirksamkeit von **Martin Opitz** († 1639) zurückgeführt zu werden pflegt. Indessen ist Opitz in keiner Weise ein so überragender Geist gewesen, dass er aus sich allein heraus solche Wirkungen hätte erreichen können und es hat daher schon Georg Witkowski sehr richtig bemerkt (1887), dass die sog. Sprachgesellschaften es gewesen sind, die dem Einfluss ihres thätigen Mitgliedes wirksam vorgearbeitet haben. In diesem Zusammenhange verdient es auch Beachtung, dass der fünf Jahre ältere Comenius mit Opitz in einem nahen freundschaftlichen Verhältnis gestanden hat. Diese Thatsache ist zuerst in unseren Heften (M.H. 1899 S. 133) nachgewiesen worden. Opitz, der längere Zeit in Holland gelebt hatte, teilte, wie seine Übersetzung von Daniel Heinsius „Lobgesang Jesu Christi" (1621) und andere Schriften beweisen, die Geistesrichtung des Comenius in vielen wichtigen Fragen. Das Band aber, das sie umschlang, ist dadurch hergestellt worden, dass beide

Mitglieder jener viel verspotteten Sprachgesellschaften und als solche Freunde und „Brüder“ waren. Opitz übertrug des Hugo Grotius Schrift „Über die Wahrheit der christlichen Religion“ ins Deutsche; er hatte letzteren 1630 in Paris kennen gelernt. Überall stösst man in diesen Kreisen auf den Einfluss des grossen Arminianers Hugo Grotius.

---

Wir haben oben (S. 15 ff.) der Behauptung Karl Sells entgegentreten müssen, dass diejenige Haupt- und Grundform des Christentums, die er als „christlichen Humanismus“ bezeichnet, bis jetzt mehr „ein Styl religiösen Empfindens“ als eine „eigne Gestalt religiöser Vergesellschaftung“ gewesen sei; eine eigne Organisation habe, meint Sell, dieser Humanismus nur etwa in der Gesellschaft der Freunde (Society of friends) gefunden. Wir empfehlen in Rücksicht auf diese Behauptung unseren Lesern die Lektüre eines Aufsatzes eines ungenannten Verfassers, der soeben in den Preuss. Jahrbb. Bd. 99 Heft I S 21—42 unter dem Titel **„Christentum, Humanität und Freimaurerei“** erschienen ist und der auf sehr umfassenden philosophischen und geschichtlichen Studien beruht. Die Auseinandersetzung mit neuerlichen Angriffen auf die Logen — der Verfasser erwähnt den Angriff der Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche Bd. VI, den wir in diesen Heften besprochen haben, leider nicht — lassen wir hier auf sich beruhen. Wichtiger sind die grundsätzlichen Darlegungen und die Hinweise auf die Anfänge der „Königlichen Kunst“, die der Verfasser mit dem Christentum der älteren Zeiten in Beziehung bringt. Jedenfalls ist soviel sicher, dass dasjenige, was der Verfasser als den vornehmsten Inhalt der freimaurerischen Lehre bezeichnet, nämlich die christliche Idee vom Reiche Gottes, seit uralten Zeiten auch den Hauptinhalt altevangelischer Religionsüberzeugungen ausmacht (vgl. M. H. der C. G. 1893 S. 8 und öfter). Der Verfasser geht aber noch weiter. „Die Predigt vom Reiche Gottes auf Erden (sagt er) ist die Stiftung der neuen Religion Jesu Christi“ und er beruft sich mit Recht auf das Werk von Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. 2. Aufl. S. 232; er hätte sich auch auf andere Autoritäten berufen können, wie denn z. B. Paul de Lagarde auf das bestimmteste die Ansicht ausspricht, dass „das Evangelium die Idee vom Reiche Gottes an die Spitze alles dessen stellt, was es lehrt“ (Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. Vierter Abdruck. Gött. 1892, S. 58). Der Aufsatz der Preuss. Jahrbb. ist ein wichtiges Zeugnis dessen, was man innerhalb der Logen heute als den geistigen Inhalt der eignen Bestrebungen betrachtet. Der Ton, in dem das Ganze geschrieben ist, muss auch denjenigen wohlthuend berühren, der zu der dargelegten Weltanschauung im Gegensatze steht.

---

**Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.**

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—8 (1892—1899) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis siebente Jahrgang (1893—1899) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

### Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath,** M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert,** Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Inspektor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. **H. Fechner,** Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Bibliothekar Dr. **Jeep,** Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.



# Monatshefte
der
# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.





**Neunter Band.**
**Drittes und viertes Heft.**
März—April 1900.

Berlin 1900.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
**Hermann Heyfelder.**
SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

# Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1900.

## Abhandlungen.



## Kleinere Mitteilungen.



## Besprechungen und Anzeigen.



## Nachrichten und Bemerkungen.



**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge; falls** die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

IX. Band. — 1900. — Heft 3 u. 4.




## Christian Thomasius als Protestant.


Von

Oberlehrer Dr. **R. Kayser** in Hamburg.


Romantik und Restauration haben der Bewegung, auf der auch sie sich aufbauten, der Aufklärung, den Makel nicht nur der Unkirchlichkeit, sondern auch der Religionsfeindschaft angeheftet, und bis heute herrscht dies Urteil in weiten Kreisen. Zwar liest man in Litteraturgeschichten von Brockes, Klopstock und Herder; zwar singt man die Kirchenlieder von Gellert; aber die Erinnerung an die französische Aufklärung und die Orgien der Revolution müssen immer wieder jenes eingewurzelte Vorurteil bestätigen helfen. Doch die Aufklärung trägt in England, Frankreich und Deutschland einen ganz verschiedenen Charakter, und gerade auf die populäre Aufklärung in Deutschland hat das Ausland nur wenig eingewirkt; sie hat ihre Grundzüge schon ohne die französische, ja ohne die englische Bewegung entwickelt, und in dem „philosophischen Jahrhundert" haben in Deutschland eben die religiösen Fragen im Mittelpunkte der Interessen gestanden. Die politischen Verhältnisse im Zeitalter der nationalen Zersplitterung und des fürstlichen Absolutismus mögen im Heimatlande der Reformation das Interesse dauernd auf das geistige Gebiet verwiesen haben; aber auch auf diesem sind die grossen Männer der Naturwissenschaften noch im 18. Jahrhundert meist Nichtdeutsche, und Deutschlands Führerschaft in und seit der klassischen Epoche unsres Geisteslebens gründet sich doch auf die historischen und die Geisteswissenschaften. Hier aber war das religiöse Leben im 18. Jahrhundert noch volkstümlich und rein von fremder Bei-

mischung, während die Zeit erneuter Kirchlichkeit im 19. Jahrhundert es viel mehr auf bestimmte Kreise beschränkt und von politischen und Parteimotiven durchsetzt zeigt. Die warnenden Rufe, dass die Religion dem Volke erhalten werden oder dass Thron und Altar sich gegenseitig stützen müssten, waren weder nötig noch zeitgemäss im Zeitalter der Aufklärung. Aber noch mehr: Die Aufklärung hat die Religion erst recht volkstümlich gemacht; sie hat der denkenden Auffassung des Christentums das theologisch Gelehrte abgestreift und ein Laienchristentum der Gebildeten geschaffen; sie hat in den Bestand der allgemeinen Bildung, die durch sie ja erst begründet worden ist, als wesentlichstes Stück die „Wahrheiten der natürlichen Religion" des denkenden Menschen eingefügt.

Allerdings hat diese Bewegung einen durchaus „weltlichen", d. h. unkirchlichen Charakter gehabt. Weder geschichtlich noch praktisch wusste man damals den Wert kirchlicher Gemeinschaft zu würdigen. Die strenge Scheidung der Bekenntnisse war nicht nur gemildert, sondern schien schon dem Ende nahe zu sein. Gewiss hat hierin der Pietismus der Aufklärung die wichtigsten Dienste geleistet, aber trotz seiner grossen Verbreitung und seiner nicht zu unterschätzenden Kulturbedeutung für die Förderung des persönlichen Gemütslebens, des sittlichen Ernstes und eines untheologischen Christentums war doch sein ganzes Wesen nicht geeignet, ihn zur Sache aller zu machen. Das Musterchristentum exemplarisch Heiliger und das Ideal einer allgemeinen christlichen Volksüberzeugung sind nun einmal unvereinbare Gegensätze.

Hier erhebt sich nun die Frage: Ist in der deutschen Aufklärung ein Abfall von der Reformation, eine Entartung oder gar der Tod des Protestantismus zu sehen, oder eine Entwicklung zu reinerer Gestaltung? Die Betrachtung eines Führers der Aufklärung soll an ihrem Teile diese Frage beantworten helfen [1]).

Am Anfange der eigentlichen Aufklärungszeit in Deutschland steht Christian Thomasius, der Bundesgenosse des Pietismus an der neuen Universität Halle, seinem ganzen Wesen nach der geborene akademische Lehrer und Wortführer einer neuen Bewegung.

[1]) Eine ausführliche Darstellung der Gedanken des Th. und ihrer Verwandtschaft mit dem Pietismus, wie seiner persönlichen Beziehungen zu Mystikern und Pietisten siehe in des Verfassers Abhandlung: „Christ. Thomasius u. der Pietismus" (Progr. d. Wilhelm-Gymnasiums zu Hamburg 1900).

Er ist fast vier Jahrzehnte hindurch der einflussreiche Lehrer der nicht-theologischen Gebildeten des protestantischen Deutschlands gewesen und hat durch sein persönliches Wirken, viel mehr als durch litterarische Thätigkeit, in jenen Kreisen die Aufklärung verbreitet und ihren Charakter bestimmt. Friedrich der Grosse hat ihn als Lehrer der Geschichte gerühmt; aber seine Bedeutung reicht viel weiter. Neben der Rechtswissenschaft und der Geschichte hat er theoretische und besonders praktische Philosophie gelehrt, encyklopädische Überblicke über das Gesamtgebiet des gelehrten Wissens gegeben und in jener Zeit der Universalherrschaft der Theologie auch als Rechtsgelehrter sich lebhaft mit Kirchengeschichte und Kirchenrecht befasst. Er hat seinen Zuhörern eine Bildung bieten können, wie sie damals in Deutschland sonst wohl kaum zu haben war[1]), und dabei sein Augenmerk stets auf die allseitige, weltmännische Bildung seiner Schüler gerichtet. Aber neben diesem Interesse an der Ausbildung von „honnetten und galanten Menschen", die ihr Vorbild im feingebildeten französischen Hofmann fand, ist er in der überwiegenden Teilnahme an religiösen Fragen und in seiner persönlichen Frömmigkeit ganz ein deutscher Protestant gewesen, der eben in seinem „weltlichen" Wesen und einer unkirchlichen Frömmigkeit den Protestantismus um einen Schritt weiter gebracht hat.

Der Protestantismus ist das sichere Vertrauen auf die Liebe Gottes, die sich in Christus kundgegeben hat, das aus dem Wort von ihm, aus der Bibel, sich stets kräftigt und in allen Lagen des Lebens sich als Geduld, Vorsehungsglauben, Gebet, Berufstreue und Nächstenliebe bethätigt. Es ist weder Luther noch den andern Reformatoren gelungen, diese neue Entdeckung folgerichtig den hergebrachten kirchlichen und theologischen Formen gegenüber anzuwenden. Die Fesseln der Politik und die Rückständigkeit der Wissenschaft hinderten die völlige Lösung vom Katholizismus und ermöglichten die Verschleierung jener Grundzüge. Die Epigonenzeit der Orthodoxie, an deren Spitze Melanchthon selbst steht, fand im Protestantismus nur eine Änderung in gewissen Lehren und eine Abschaffung von Missbräuchen und machte immer wieder den achtungswerten, aber totgeborenen Versuch einer Union der Bekenntnisse durch lehrhafte Einigung in Religionsge-

[1]) Landsberg: Gesch. d. deutschen Rechtw. III, 1, S. 89.

sprächen. Indem man aber die Lehren, die „nicht streitig waren“, weiter pflegte, erdrückte man den fröhlichen Glauben Luthers mit der Last der alten metaphysischen Kirchenlehre, und während die katholische Kirche doch nur die gehorsame Anerkennung selbst des unverstandenen Dogmas forderte, verdoppelte der Protestantismus die Last, indem er wenigstens in fast der ganzen Summe der theologischen Lehren die zum Heile nötigen „Fundamental-Artikel“ des Glaubens sah. Es war nicht der einzige katholische Rest: Die bevorzugte Stellung des geistlichen Standes in der lutherischen Kirche verhinderte das allgemeine Priestertum der Gläubigen; an die Stelle persönlichen Glaubens trat die Annahme der reinen Lehre und die Teilnahme an kirchlichen Ceremonien als notwendig zum Heil. Das frohe Recht des Christen auf Christi Werk und Gottes Offenbarung wurde zu einer drückenden Pflicht der Anerkennung von Meinungen, die man sich von jenen Thatsachen gebildet, ohne dass die Theologen sich mit der imponierenden Autorität bekleiden durften, die der Klerus der unfehlbaren apostolischen Kirche für sich in Anspruch nahm. Die konfessionelle Strenge liess wieder die einzelnen Kirchen als allein selig machend und göttlichen Charakters erscheinen. Der Wert der blossen kirchlichen Zugehörigkeit wurde stets betont durch die bürgerlichen und rechtlichen Folgen, die sich an die Busseinrichtungen und an die Teilnahme oder Ausschliessung aus einer Kirche knüpften. So war der Protestantismus in seiner konfessionellen Form im 16. und 17. Jahrhundert nur eine unvollkommene Ausgestaltung der Reformation geblieben; der junge Wein war in alte Schläuche gefasst[1]).

Dem gegenüber ist nun in der That die Aufklärung auch bei Thomasius ein erheblicher Fortschritt. Er hat den Schaden des Protestantismus an der richtigen Stelle getroffen, wenn er dem Betrieb der Wissenschaften, der Philosophie und Theologie seiner Zeit den Vorwurf macht, sie suchten das Wesen des Menschen im Verstande und nicht im Willen, und es zeigt einen richtigen geschichtlichen Blick, wenn er im Einfluss der antiken Philosophie auf das Christentum die Quelle jenes Irrtums sucht. In diesem seinem „Anti-Intellektualismus“ ist er ein rechter Protestant und ein Kantianer vor Kant[2]). Zwar bekämpft er jene Vorstellung

[1]) Über diese Entwicklung und ihren Ursprung in Luthers Wesen: Harnack, Dogmengesch. III, 750 ff.

[2]) Paulsen: Kant, der Philosoph des Protestantismus 1899.

zunächst nur als der Aufklärer, der mit vorurteilslosem Blick ins Leben sieht und da die Wertlosigkeit damaliger Lehren, die Arbeit mit blossen Worten und Begriffen statt mit Dingen in fast allen Wissenschaften, den Anschluss an ungeprüfte Autoritäten wahrnimmt; der von keinem Wissen etwas Gutes hofft, das nicht den Charakter des Menschen bildet und „nützlich" ist. Aber von hier ist doch nur ein Schritt zu seinem positiven Urteil über die Religion. Als Christentum will er nur „die Liebe zu Gott und zum Nächsten und die Verachtung seiner selbst" anerkennen: Vertrauen und Ehrfurcht vor Gott, Achten auf seinen Willen, der sich im Herzen kund giebt, Entfernung aller Furcht vor Kreaturen und ein heiliges Leben. Ihm ist der Glaube wirklich „fiducia", nicht mehr „notitia" und „assensus". Diese Zurückführung des Christentums auf die praktische Religion ist entschieden protestantisch. Wenn ihm dann orthodoxe Gegner vorhielten, der wichtigste Gegenstand für jene drei Formen des Glaubens sei das Verdienst Christi, so fehlt ihm dafür allerdings die Einsicht, und das scheidet ihn wie die Aufklärung überhaupt von Luther: Es fehlt das Verständnis für das geschichtliche Christentum Jesu und für das, was die Orthodoxie besonders an die Erscheinung Christi anknüpfte: die Gewissheit der Sündenvergebung. Aber eben diese Verständnislosigkeit muss als Beweis dafür gelten, dass auch für einen einsichtigen und frommen Christen die dogmatisch verhärtete Genugthuungslehre damals nicht mehr in lebendiger Beziehung zum wirklichen religiösen Leben stand. Die Orthodoxie hatte vergessen, dass der evangelische Glaube nur Lehren kennt, die zugleich Gesinnungen sind[1]; Thomasius wollte Lehren, die keine praktischen Wirkungen zu üben vermochten, nicht als „Fundamental-Artikel" anerkennen. Er fühlte sich seines religiösen Besitzes sicher auch ohne den Rückgang auf Christus. Er hat Religion und fragt nicht, woher er sie hat. Eine Antwort auf diese umgestellte Frage giebt seine Hochschätzung der Bibel, die ihm die Summe aller Weisheit enthält: Das Herz giebt die Gewissheit, dass hier Gottes Wort ist. Aber gerade hier ist er wieder angekränkelt von der mechanischen Ansicht der Orthodoxie, indem er auch die Richtigkeit rein wissenschaftlicher Lehren an der hl. Schrift prüfen will und in ihr nicht nur ein „Gnadenmittel"

---

[1]) Harnack III, 744.

findet: sie ist ihm eine äusserliche unfehlbare Autorität geblieben, nicht im reformatorischen Sinne nur durch das innere Zeugnis des hl. Geistes als Gottes Wort beglaubigt. So kennt er nicht die grundsätzliche Scheidung zwischen Wort Gottes und Schrift, die die radikalen Pietisten aussprechen und die auch Luther in grossartiger Freiheit dem Bibelbuchstaben gegenüber anzuwenden weiss.

Thomasius Abneigung gegen den Doktrinarismus im religiösen Leben mag neben der Bekämpfung gemeinsamer Feinde als inneres Motiv ihn auch längere Zeit empfänglich gemacht haben für eine Stimmung im Sinne des Pietismus und für Wertschätzung und Studium der Mystik. Nur hat sein gesunder Sinn sich mit der Weltflüchtigkeit dieser Bewegungen nicht befreunden können und jede Empfehlung eines mönchischen und asketischen Wesens im Geiste Luthers abgewiesen.

Protestantisch ist er dann, wenn er den Wert persönlichen Glaubens betont. Seine Bedeutung behält dies Urteil, auch wenn es zunächst im Interesse der Aufklärung ausgesprochen wird: im Kampf gegen Vorurteile, gegen das Nachsprechen des Angelernten, gegen hierarchische Bevormundung. So tritt zur Notwendigkeit des eigenen Glaubens das allgemeine Priestertum aller Christen; jeder hat vor Gott das Recht, sich mit der Wahrheit zu beschäftigen; jeder Christ ist ein „Theologe“, der „sein Gespräch mit Gott hält“. Dazu stimmt die Abweisung jedes Dogmas als einer auferlegten Satzung; Bekenntnisse sind für Thomasius nur die Aussprache persönlicher Ansichten; jeder darf sie für sich machen. Im Glauben giebt es keine Gesetze, keinen Zwang und keine eidliche Verpflichtung; Christus hat alles auf Überzeugung und Liebe gegründet. Eben in jenem Zwang, in der Knechtung der Gewissen sucht Thomasius die „Brocken des politischen Papsttums“, das „Papenzen der Protestierenden“. Er spricht gern davon, wie die Bekenntnisschriften zu stande gekommen; wie es auf den Konzilien nicht immer ganz ehrlich zugegangen sei; er hebt hervor, dass die Wahrheit nicht durch Mehrheitsbeschlüsse gefunden werde. Den gesetzlichen Charakter schreibt er vor allem der Konkordienformel zu, während er die Augsburgische Konfession in Übereinstimmung mit des Herrn Worten findet. Da er aber für seine Religion mit der Bibel auskam, so musste das Dogma, als inhaltlich überflüssig und in seiner lehrhaften Verhärtung für das reli-

giöse Leben unbrauchbar, für ihn wertlos sein. Nun hat ja freilich Luther die katholischen Bekenntnisse der alten Zeit hochgeschätzt, aber nicht etwa als überlieferte Autoritäten oder als verbindliches Gesetz, auch nicht wegen höherer spekulativer Erkenntnis, sondern weil sie ihm kurz und einfach das biblische Evangelium von Gottes That in Christus auszusprechen schienen, ohne dass er den Unterschied alter und neuer Betrachtung bemerkte. Die rein verstandesmässige Anerkennung der Bekenntnislehren hat er als „Historienglauben" verworfen, ihn der Papstkirche zu- und ihr damit den wahren religiösen Glauben abgesprochen[1]). Also zunächst nicht die Annahme, sondern die lehrhafte Autorität haben die Bekenntnisse zu etwas Katholischem gemacht und die Unterschätzung des einzig Unerlässlichen im evangelischen Christentum, der persönlichen Glaubenskraft, zur verhängnisvollen Wirkung gehabt. Darüber ging dann das Gesamtverständnis des Protestantischen verloren, und auch in den Streitigkeiten orthodoxer Theologen gegen Pietisten und Aufklärer hat man von keiner Seite wieder gut machen können, was die Orthodoxie in der Verkennung der reformatorischen Grundsätze verschuldet hatte[2]). Aber das ist sicher: Dem Protestantismus wäre Entartung und Verdunkelung seines Wesens, wären schwere Kämpfe, die noch heute nicht zum Ziel geführt haben, erspart geblieben, er wäre weiter und besässe heute vielleicht eine grössere Schar kirchlich interessierter Anhänger, wenn nicht erst in der nüchternen Zeit der Aufklärung, sondern schon in der religiös so lebhaft bewegten und schöpferischen Reformationszeit der Bruch mit dem lehrhaften und gesetzlichen Glauben der katholischen Zeit sich vollzogen, und wenn den Reformatoren ihre eigene Erkenntnis und die politischen Verhältnisse es ermöglicht hätten, ihre Eigenart mit der Täuferbewegung zusammenfliessen zu lassen und mit deren aufklärerischen Elementen zu vereinigen.

Noch ein andrer Gedanke hängt mit Thomasius „Anti-Intellektualismus" zusammen: Es ist seine Geringschätzung der Kraft der Vernunft im Religiösen, die man bei einem Aufklärer vielleicht nicht erwartet hätte. Aber er ist eben noch nicht vernunftgläubiger Rationalist, wie er auch auf sittlichem Gebiete noch von

---

[1]) **Kattenbusch**: Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883, S. 42; **Ritschl**: Gesch. d. Pietismus I, 85 ff.

[2]) **Ritschl** II, 408 ff.

dem freundlichen Optimismus der deutschen Rationalisten mit ihrem Glauben an die beste aller Welten entfernt ist und die Vorstellung von der Verderbnis der Menschen durch den Sündenfall festhält. So weist er auf religiösem Gebiet die Sozinianer ab, die alles vernünftig begründen wollen, trotzdem sie in ihrem ernstlichen Bruch mit der Tradition der Kirche, in ihrem schrankenlosen Recht des Individuums wie in ihrer Betrachtung der Bibel ganz auf seine Seite gehören [1]. Aber er sah in ihnen wie in der kartesianischen und Wolffschen Philosophie nur eine Erneuerung der Scholastik. Er will dem Studium des Buches der Natur und des Gewissens, der natürlichen Beobachtung und Erfahrung auch schon eine natürliche Gotteserkenntnis zuschreiben, die zu wahrer Weisheit und irdischem Glück zu führen vermag; aber für das ewige Leben bedarf es der Offenbarung; Christus hat jene bestätigt und diese gebracht. Ein solcher halber Rationalismus ist schon vorreformatorisch und scheint mit Luthers Ansichten wenig übereinzustimmen [2]. Dieser ist sich bewusst, sein ganzes Christentum Christus zu verdanken. Die Erkenntnis und Anbetung auch eines Gottes bei Heiden, Türken, Juden oder falschen Christen und Heuchlern giebt ihm nicht die Gewähr der wahren Religion; sie können sich von Gott „keiner Liebe noch Gutes versehen", da sie Christum und den hl. Geist nicht haben [3]. Aber wenn darin die Schwäche menschlicher Vernunft ausgesprochen ist, so doch nur deswegen, weil Luther in dem blossen Spekulieren ohne die praktische Erfahrung keine echte Religion zu erkennen vermag. In der christlichen Religion aber hat er mit der Vernunft, die er abwies, inhaltlich nur die scholastische Theologie des katholischen Kirchentums, den mittelalterlichen Aristoteles gemeint, der Gottes Gnadenwirkungen schmälerte [4] und die Bestätigung seiner eignen Überzeugung nicht nur in der Schrift, sondern auch in der Vernunft gesucht.

Der schwache Punkt im dogmatischen System der Orthodoxie war die Lehre von der Kirche. Luther, der in der einzigen vorhandenen organisierten Kirche die Religion nicht gefunden hatte, verzweifelte darum nicht am Vorhandensein wahrer Christen

---

[1]) **Harnack** III, 662.
[2]) **Kattenbusch** S. 24.
[3]) **Harnack** 694.
[4]) **Paulsen** S. 8 ff.

und nannte diese eine „Gemeinde der Heiligen", nach dem biblischen Vorbilde des Reiches Gottes [1]). Die Bekenntnisse der Reformationszeit stellten neben diesen „wahren Leib Christi" und das „wahre geistliche Volk Gottes" die äussere Kirche, in der Gute und Böse mit einander vereinigt seien. Indem man dann aber in den konfessionellen Kämpfen die eigne sichtbare Kirche für die allein wahre erklärte, vermischten sich in der Anwendung beide Begriffe mit einander. Der Pietismus, besonders in seiner radikalen Form, erkannte wieder den Unterschied zwischen der Gemeinde der Heiligen und der grossen sichtbaren Kirche und stellte jene dann auch im Konventikel dar. Er sah in der verweltlichten äussern Kirche nur noch die rechtliche Zwangseinrichtung. Beim Aufklärer Thomasius ist ihre Entwertung dieselbe: Er meint, die natürliche Religion könne aus der Vernunft nur den Glauben an Gott, seine innere Verehrung und die Nächstenliebe begründen, und erst die Offenbarung schärfe eine äussere Verehrung ein; aber in der christlichen Religion trete doch alles Äussere so sehr zurück, dass sie sich fast mit der innern Verehrung zu begnügen scheine. In der positiven Begründung erscheint ihm die Kirche als eine Einrichtung zur äussern Verehrung Gottes, bestehend aus Lehrern und Zuhörern, die wie der Staat zum Nutzen durch Verabredung oder Vertrag gegründet ist, der aber jeder rechtliche Zwangscharakter fehlt. Gewiss wird dies Urteil der Bedeutung der Kirche nicht entfernt gerecht: Die ganze Eigenart religiösen Lebens ist nicht darnach angethan, dass Gemeinschaften beliebig gestiftet oder unterlassen werden könnten; auch äussere und gemeinsame Verehrung stellt sich notwendig ein. Aber auch für Luther kennt diese keine andern Zwecke und Mittel, als die für den Gottesdienst des Einzelnen [2]). Im Zeitalter der Orthodoxie aber war die äussere Kirche immer mehr eine rein politische Rechtseinrichtung geworden, und Thomasius wie jeder Unbefangene fand Tugenden und Laster in allen Konfessionen, und das Konventikelwesen mochte ihn überzeugen, dass die Kirche keine persönliche Frömmigkeit verbürge, und dass diese auch ohne Kirche möglich sei: So blieb ihm die Kirche nur als Rechtsordnung übrig, ohne religiösen Wert. Hier aber bekämpft er sie in ihren Über-

[1]) **Kattenbusch** S. 33.
[2]) **Harnack** III, 725.

griffen in das einzige Gebiet rechtlichen Zwanges, den Staat. Er tritt auf gegen die Macht der Hierarchie und darum auch gegen die lutherische Beicht- und Busspraxis, gegen die Lehre von den drei Ständen in der Kirche, die doch dem Lehrstand über den der Obrigkeit und der Unterthanen die Gewalt verleihe, und wenn er auch zugiebt, dass es viele treue und aufrichtige Diener des Evangeliums gebe, so tritt bei ihm doch stets der Gedanke an die Herrschaft der Pfaffen in den Vordergrund.

Bewegen sich diese Gedanken in den Bahnen der Reformation? Gewiss steht bei Luther, dem geborenen Katholiken, auch die äussere Kirche in ganz anderer Wertschätzung, als bei dem „Vater der deutschen Aufklärung", der mehrere Kirchen neben einander bestehen, sich gegenseitig die Wahrheit abstreiten und zu Mitteln greifen sah, die dem religiös Unbefangenen als fremdartig oder verwerflich erscheinen mussten, und der daneben die kirchenfeindliche echte Frömmigkeit etwa eines Breckling oder Arnold fand. Und doch: Ist nicht die Möglichkeit eines unkirchlichen Christentums schon in der Reformation angelegt? Hat nicht Luther sein eigenes Christentum sich erobert, im Widerspruch zur Kirche seiner Zeit nur dadurch, dass er sich von ihr samt allen ihren Einrichtungen und Gnadenmitteln freimachte und sein eigenes Gewissen allein wider Papst und Kirche stellte? Wenn die Kirche den Himmel nicht mehr öffnet und schliesst, können dann nicht viele, wie er, auch ohne das geistliche Amt, das nur „der Ordnung wegen" eingesetzt ist, zu den Quellen der Erbauung und Heiligung vordringen? Indem aber Thomasius der Kirche den rechtlichen Zwangscharakter absprach und sie auf das ihr eigene Mittel, das „Wort" verwies, hat er sie gewiss von einem wesentlichen Reste aus der katholischen Vergangenheit befreit, doch auch im Sinne Luthers, der in religiösen Dingen der Gewalt abgeneigt gewesen ist, — während Politik, Gesellschaft und Bildung im 16. Jahrh. jene Befreiung noch nicht gestatteten.

War für Thomasius Urteil über die Kirche eine gewisse Gleichgültigkeit gegen konfessionelle Lehrunterschiede schon die Voraussetzung, so ist seine Folgerung die Toleranz und zwar sowohl der thatsächlich schon immer vorhandene friedliche Verkehr mit Andersgläubigen wie auch ihre staatliche Duldung und Straflosigkeit, ja ihr Schutz. Und wie im Privatleben eine gewisse Gesinnungsgleichheit die Menschen einander nähert und Verkehr

und Freundschaft ermöglicht, so soll nach Thomasius auch der Staat nichts verlangen, als die Anerkennung seiner Gesetze und seiner Gewalt in der Pflege bürgerlicher Ordnung und Sitte: Ein Gewissenszwang durch die Obrigkeit wäre ebenso unberechtigt, wie eine äussere Union der Kirchen durch Ausgleichung von Lehrunterschieden unmöglich. Ist nun nicht wieder diese Befreiung der Kirche von rechtlichen Ordnungen, diese Einschränkung des Staates auf seine rechtlichen Pflichten, dieser private Charakter der Kirche eine Annäherung an das rein innerliche Wesen der Religion im Protestantismus? Ist nicht diese Gleichgültigkeit gegen blosse Lehrunterschiede, die Wertschätzung der „Einigkeit im Geiste“ in der Glaubensgesinnung ganz im Sinne der Reformation? Wenn Luther selbst im Protestantismus das einzig wahre Christentum erkennt, so meint er damit nicht etwa die lutherische Kirche, sondern sein Evangelium, dem auch in der Papstkirche mancher einzelne wahre Christ anhangen mag [1]). Nicht die kirchliche Benennung, sondern der gleiche „Glaube“ macht ihm Katholiken und Protestanten zu eigentlich evangelischen Christen, und diese stehen sich nahe, gleich viel in welcher Kirche sie leben [2]). Es ist bezeichnend, dass dort, wo viel mehr die gemeinsamen Lehren der verschiedenen Konfessionen, etwa in den alten ökumenischen Bekenntnissen, hervorgehoben werden, eine wahre Einigkeit und Duldung unmöglich wird: das schulmässig Lehrhafte ist das eigentlich trennende Element, und liesse man seine Übereinstimmung auch noch so tief hinuntergehen wie Calixt in seinem Consensus quinquesaecularis.

Aber die Befreiung der religiösen Gemeinschaft von ihrem politischen Charakter, des Staates von kirchlicher Verpflichtung ist nur ein Stück in dem ganzen Vorgang der „Verweltlichung“ der Kultur, und darin hat die Aufklärung nur das Erbe der Reformation angetreten. Was in dieser angelegt war: die gleiche Wertschätzung der ganzen Welt als des Werkes und der Ordnung Gottes und aller Gebiete menschlicher Thätigkeit als eines Berufs- und Arbeitsfeldes für den Glauben, der ein Herr aller Dinge, und die Liebe, die ein Knecht aller Dinge ist, das kennt nicht mehr den Unterschied von geistlich und weltlich als Teilen der äussern

[1]) Kattenbusch S. 56 f; Ritschl I, 83.
[2]) Kattenbusch S. 59.

Welt; Geist und Welt scheiden sich im Menschenherzen: ein Gedanke, der seine letzte Darstellung in Richard Rothes Ideal einer christlichen Welt gefunden hat, die keiner Kirche mehr bedarf. Da aber die Entkirchlichung der ganzen Bildung und der Lebensverhältnisse eben die Richtung der Aufklärung ist, und da die deutsche Aufklärung dies Ziel mit allem religiösen und sittlichen Ernst verfolgt, so bewegt sie sich thatsächlich auf den Wegen der Reformation: Der Kampf gegen die kirchliche scholastische Wissenschaft öffnete die Bahn für eine neue selbständige Welterkenntnis, in der auch der Religion ein Ehrenplatz angewiesen wurde; der Gegensatz gegen die Bevormundung der Kirche appellierte an die eigene moralische Arbeit und Verantwortung des Menschen; die Ablehnung rechtlicher Gewalt der Kirche schuf dem Staate neue sittliche Aufgaben. Der Ernst des Strebens aber und Luthers Geist bürgten dafür, dass die Wissenschaft, die sittliche Entwicklung, die Umbildung des Staates, überhaupt die weltliche Arbeit im evangelischen Deutschland sich im Sinne evangelischen Glaubens vollzog.

Dass man darin dann wieder aller wahren Weiterentwicklung die Bahn frei liess, zeigt z. B. noch Thomasius Ablehnung eines apostolischen Vorbildes für die zukünftige Gestaltung der Kirche, wie er auch alle biblischen Einrichtungen und Gebote aus dem Gebiete des Rechtes in das der Moral verwies [1]). Er hat bei aller Anerkennung der hohen Reinheit der apostolischen Gemeinde in ihr doch nur ein Beispiel gesehen, wie es gehalten werden könne, aber keine massgebende Regel für die Zustände der Gegenwart, die ihr Recht hätten, auch „wenn sie nicht unmittelbar von Gott geordnet seien": der Gedanke der noch unvollendeten, aber immer mehr zu verwirklichenden Reformation, das geschichtliche Recht jeder neuen Gestalt, die das Christentum sich nach den Bedürfnissen der Gegenwart schafft.

So sicher also nicht alle Motive zur Ausbildung christlichen Lebens und Denkens, die in der Reformation lagen und meist von ihr auch unmittelbar ausgesprochen worden sind, wirklich in das evangelische Christentum aufgenommen wurden, so gewiss ist in der Religion der Aufklärung auch eines Thomasius mehr evan-

---

[1]) In den Fundam. iuris nat. et gent. 1705: Landsberg, Gesch. d. deutschen Rechtsw. III, 1, S. 93 f.

gelisches Christentum, als in einer Konfessionskirche, die für sich den Anspruch des Gnosio-Luthertums erhob. Es würde dann vielleicht nur ein Wortstreit sein, wenn man hier eine reinere Form des Protestantismus finden will oder eine besondere neue Form des Christentums, einen „christlichen Humanismus“ [1]). Es ist ein eigenes Ding um feste geschichtliche Kategorien, und scharfe Begriffsbestimmungen thun den Thatsachen mit ihren reichen und wechselnden Formen leicht Gewalt an [2]). Aber wenn Sell den Protestantismus nicht nur eine Kirchenform, sondern auch eine Kultur- und Staatsform nennt, so sucht er seine Wirkungen auch auf den Gebieten, auf denen die des christlichen Humanismus liegen, und nicht nur im Negativen: der Ablehnung der Kirche als ausschliesslicher Form zur Vermittlung und Darstellung des Christentums, sondern auch im Positiven sind beide grundsätzlich in vielem einig. Die Vertreter dieses Humanismus haben sich selber doch stets als Protestanten gefühlt. Und ist nicht die religiöse Popularphilosophie und die Philanthropie des deutschen Rationalismus, die sittliche Welt Goethes und Schillers, die Weltanschauung Kants protestantisch? Freilich würde dann in diesen Formen die grössere Durch- und Umbildung des Protestantismus zu modernerer Gestaltung zu suchen sein, während Thomasius noch in den Anfängen der Bewegung steht.

---

[1]) Sell in d. Preuss. Jahrb. 1899, Bd. 98. Keller in d. Monatsh. d. C. G. 1900, S. 15 ff.

[2]) So die epochemachende, aber einseitige Scheidung zwischen Katholizismus u. Protestantismus bei Ritschl I, 36 ff.

---

# Von Paracelsus zu Böhme.

## Ein Jahrhundert christlicher Naturphilosophie.

Von

Dr. **G. A. Wyneken** in Berlin.

---

### Einleitung.

Unter denen, die durch Luthers That frei geworden, gab es zwei Richtungen, die mit seinem Werke, der Aufrichtung des Wortes: „Allein durch den Glauben", unzufrieden waren. Dieses Wort bedeutete in Luthers Sinne, dass Gott den Gläubigen so behandele, als ob derselbe ein Teil Christi geworden sei, während er doch in Wirklichkeit ein armer, sündiger Mensch bleibe. Jene beiden Richtungen nun drangen darauf, dies „als ob" abzuschaffen: auch in Wirklichkeit sollte der Christ ein neuer Mensch sein, denn sonst wäre das Christentum ja nur eine Fiktion, ein Begriff ohne Wirklichkeit. Diese Gegner der lutherschen Formel, scheinbar mit der katholischen Polemik übereinstimmend, lassen sich nun ganz scharf in zwei Klassen einteilen. Die Einen, meist durch den Humanismus beeinflusst, betonen die Wiedergeburt des Geistes, insbesondere des Willens und Charakters: der Christ müsse ein echter Mensch sein, und dies drücke sich in seinem sittlichen Handeln aus; dieses sittliche Handeln aber soll hervorgehen aus einer neuen, sittlichen Natur des Geistes, die durch christliche Gewöhnung geschaffen wird; darum gingen auch aus dem Kreise dieser Männer die bedeutenden Pädagogen hervor. Sie waren durchaus verwandten Geistes mit Melanchthon; von Luther trennte sie eine gewaltige Kluft des Empfindens — so weit, wie die Seele und der Geist geschieden sind. Luthers dunkle, dämonische Natur hatte mit der klaren, durchsichtigen Denkweise jener Männer wenig gemeinsam. Wenn er vom Glauben redete, so meinte er das leidenschaftliche, weltvergessende Eindringen der Seele in Gott, die heisse Liebe zu Gott, die sein Inneres mit einer elementaren Gewalt beherrschte, von der wohl keiner seiner Parteigänger eine Ahnung hatte, und für die er keine Worte fand, denn die Seele ist grösser als der Geist und nicht in seinen Begriffen auszudrücken. Doch geben uns Luthers Choräle

und Melodien, viele Stellen seiner Schriften und seiner Bibelübersetzung wohl einen Eindruck von dem, was er eigentlich meinte. — Viel näher, als jene humanistisch und ethisch interessierten Männer standen Luthern innerlich die Vertreter der andern, seiner Formel widersprechenden Richtung. Drang er auf die Verchristlichung der Seele und jene auf die des Geistes, so diese auf die Verchristlichung des Leibes oder der Natur. Auch sie wollten, das Christentum solle Wirklichkeit sein, und darum müsse es alle Wirklichkeit durchtränken oder neu schaffen. Das setzt aber die Erlösung der Seele voraus. Denn von dieser als dem Innersten und Centrum aller Dinge muss die Erlösung ausgehen, von ihr aus alle Wirklichkeit durchdringen. Zum ersten Male trat diese Lehre Luthern entgegen in Schwenckfeldt und ward von ihm verdammt — aber nicht verstanden. Während die Ethiker (wie wir jene erste oben erwähnte Klasse kurz nennen wollen) imperativisch und mit Vorbildern und Ordnungen auftraten, konnten die Männer, die die Erlösung der Natur betonten, nur objektiv darstellend lehren; denn zur Erlösung des Leibes kann der freie Entschluss nichts thun; hier giebt es kein Soll, sondern nur die Behauptung einer Thatsache. Diese Thatsache hat aber zwei Seiten. Ich kann sie von der Seite Christi aus betrachten, dann sehe ich, wie Christus die Natur (den Leib — denn Natur nennen wir den Inbegriff der Leiblichkeit) vergottet. Betrachte ich sie aber von der Natur aus, so ergiebt das eine Naturerklärung vermittels des christlichen Glaubens, also: eine Metaphysik. Darum begründet diese Richtung die christliche Naturphilosophie im Protestantismus. Ihr Hauptvertreter ist Böhme[1]).

Die Ethiker haben eine grosse Geschichte gehabt; sie passten sich mehr und mehr dem Gedanken der reinmenschlichen Bildung an und gingen in die Aufklärung über; bis Goethe und Heine, d. h. bis in die Gegenwart reicht ihr Einfluss. Die Leichtigkeit, mit der viele von ihnen dabei den christlichen Bestandteil ihres ursprünglichen Wesens mehr und mehr ausschieden, mag darauf schliessen lassen, wie innig er mit ihrem Wesen überhaupt verbunden gewesen ist. Ganz anders erging es den wenigen christlichen Naturphilosophen. Sie sind durchaus Unterströmung geblieben, und haben bis jetzt, von einzelnen Erscheinungen, wie Baader u. a., abgesehen, keinen massgebenden Einfluss ausgeübt. Ja, es lässt sich behaupten, dass sie überhaupt noch nie in der Öffentlichkeit recht verstanden worden sind. Vielleicht ist ihre Zeit noch nicht gekommen. Sie nun haben, ohne ihr innerstes Wesen zu zerstören, den christlichen Gedanken nicht ausscheiden können. Man hann sie darum wohl als die einzigen, echten Erben

---

[1]) Einiges Nähere zur Kennzeichnung dieser Richtung in meiner Schrift: Amor Dei intellectualis. Eine religionsphilosophische Studie. Greifswald 1898. S. 20—28.

Luthers selbst bezeichnen, von einigen Künstlern, wie z. B. Bach, abgesehen.

Die Ethiker haben sich bekanntlich stark mit dem Humanismus verschmolzen. Auch die Naturphilosophen haben ausser dem christlichen Bestandteil etwas Anderes übernommen: nämlich eine bestimmte Naturanschauung. Diese aber war bereits religiös bestimmt — ja, barg zum Teil den christlichen Gedanken schon in sich, hatte also schon selbst einen — wenn auch vielleicht nicht grossen — Teil der Arbeit Luthers gethan. Nicht ganz ohne Grund nannten daher Feinde und Neider den genialen Begründer dieser Naturanschauung einen zweiten Luther: den grossen Theophrastus Paracelsus.

### Christliches Moment bei Paracelsus und bei Böhme.

„Meint ihr, ich sei allein Lutherus? Dieweil ich über das, so eim Christen zustehet, sonderlich mit mehrerem Amt, dann ein Apostel begabt (d. i. mit der Arznei, Philosophei, Astronomei, Alchimei) und soll nur Lutherus sein? Ich wird ihm und euch zu arbeiten geben. Du weisst wohl, ich lass Lutherum sein Ding verantworten, ich will das mein selbst verantworten: dann er soll mir nicht ein Rinken aufthun in meinen Schuhen.“ (V, 165; vgl. 184 u. II, 16 [1]).)

Hier haben wir den Grund, aus dem Paracelsus' Wissenschaft erwachsen ist: sie ist ihm von Gott offenbart, so gut wie den Aposteln die ihrige. Aber sie will christlich sein; Paracelsus nennt sich einen Philosophum, „der do sein Philosophey gründet auf den Eckstein Christum“ (IX, 239). Was hat er denn nun vor den Aposteln und der bisherigen Christenheit voraus? Eine tiefere Erkenntnis Christi? Nein, sondern die „Arznei, Philosophei, Astronomei, Alchimei“, d. h. eine tiefere Erkenntnis der Natur. Die hat der bisherigen Christenheit gefehlt, besonders, weil sie sich von Aristoteles u. a. hat leiten lassen. Vor Christi Geburt hat die Astronomei [2]) in grossem Ansehen gestanden; „aber unter Christo hat es sich abgeschnitten; vom selbigen merke also, dass es kläglich genug ist, dass sich soll unter Christo abschneiden, das sein Vater in grossen Ehren dem Menschen gemacht hat“ (X, 451).

Dies alles findet sich in seiner Weise bei Jakob Böhme wieder. Erstens nämlich giebt er an unzähligen Stellen als den

---

[1]) Ich zitiere (ohne aber die dortige ganz inkonsequente und nicht authentische Orthographie wiederzugeben) nach der Huserschen Ausgabe der Schriften des Paracelsus (Basel 1589—91, 10 Teile und 2 Appendices, fast ausschliesslich deutsch). Die römischen Ziffern geben die Nummer des Teils (Bands), die arabischen die Seitenzahl an.

[2]) Mit diesem Namen kennzeichnet Paracelsus den Inbegriff alles Wissens um die Natur, nämlich alles magischen Wissens.

Grund seiner Lehre eine besondere Offenbarung an, die Gott in ihm gewirkt habe, und stellt sich, sofern er Vertreter von dieser ist, durchaus den Aposteln und Säulen der Kirche als ebenbürtig an die Seite. Zweitens erklärt er seine Verkündigung für epochemachend in der Geschichte der christlichen Kirche; er bringe etwas, was man bisher noch nicht gehabt. „Was ist noch verborgen? Die rechte Lehre Christi? nein, sondern die Philosophia, und der tiefe Grund Gottes, die himmlische Wonne, die Offenbarung der Schöpfung der Engel, die Offenbarung des greulichen Falles des Teufels, davon das Böse herkommt, die Schöpfung dieser Welt, der tiefe Grund und Geheimnis des Menschen und aller Kreaturen in der Welt, das jüngste Gericht und Veränderung dieser Welt, die Geheimnis der Auferstehung der Toten und des ewigen Lebens.“ (Aurora 9, 8.) Also auch hier ists (neben dem noch hinzugekommenen Gebiete der Theosophie) die Naturerkenntnis, die der Christenheit noch fehlt (vgl. 22, 67 ff.); diese will Böhme bringen. Auch er erklärt, dass die Magia naturalis erst bei den Christen verloren gegangen sei unter dem Einflusse der falschen Magi, die sich über den Grund der Natur bloss in einen historischen Glauben setzten. „Und wie es hoch not und gut war, dass bei den Christen die Magia naturalis fiel, da der Glaube von Christo offenbar ward, also thut es jetzo vielmehr vonnöten, dass die Magia naturalis wieder offenbar werde, auf dass der Titul-Christenheit ihre selbstgemachte Götzen durch die Natur offenbar und erkannt werden, dass man in der Natur erkenne das ausgesprochene geformte Wort Gottes, sowohl die neue Wiedergeburt, und auch den Fall und Verderbung“ u. s. w. „Nicht sage ich, dass man die heidnische Magiam soll wieder suchen und prädizieren und die heidnischen Götzen wieder annehmen, sondern dass es not thut, dass man lerne den Grund der Natur forschen, als das geformte Wort Gottes nach Liebe und Zorn, mit seinem Wieder-Aussprechen, dass man nicht also blind am Wesen aller Wesen sei“, wie auch die Väter des ersten Glaubens nicht gewesen sind, denn sie lehrten den Logos. (Myster. magn. 68, 3—9.)

Hier ist nun zunächst zu bemerken, dass Böhme den Paracelsus, der mit ganz ähnlichen Ansprüchen auftrat (s. z. B. VI, 364 f., 369 — leider ein wenig marktschreierisch klingend[1]), kannte, ohne aber von ihm befriedigt zu sein, denn er schreibt ja eben sich und seiner besonderen Offenbarung die Reformation der Lehre zu und sieht dies Werk durchaus nicht von Paracelsus schon geleistet. Gehen wir auf die oben erwähnte Stelle (X, 451) zurück, so wird ein bedeutsamer Gegensatz beider sofort klar. Auch Para-

[1]) „Jetzt folgt in der mittlern Welt die Monarchei aller Künsten an Theophrastum den Fürsten langend, in welchem Ich von Gott dem Allmächtigen erkoren alle Phantasei und erdichte Werk der Vermeinten werd unterdrücken, er heisse Aristoteles, Avicenna“ u. s. w.

celsus meint, die ewige Weisheit, die von Christus ihren Ursprung nimmt, sei besser, als die bloss natürliche, von Gott dem Vater stammende, die auch die Heiden besessen haben. „Also wiewohl ich sie in dem Buche heidnisch schreibe, und doch aber ein Christ bin, so mag sich doch der Heid im Vater wohl freuen, der wider den Sohn nicht ist; also auch der Heid nicht, in dem, so er wandelt im Licht der Natur.“ (Vgl. auch X Vorr. u. 1, 1 der Philos. sag.) Paracelsus scheint also nur eine Harmonie zwischen natürlicher (heidnischer) und übernatürlicher (christlicher) Weisheit zu lehren. Doch sind einige andere Stellen zu beachten; er lehrt z. B. zwar, dass Platon zu den im höchsten Grade Seligen gehört, weil er nicht nur die natürlichen, sondern auch die übernatürlichen[1]) Werke verstand (VIII, 280), andrerseits aber (IX, de invent. art. Tr. 4), dass in Platon und Aristoteles der Same von oben auf Felsen und unter die Dornen gefallen sei; wiedergebornen, reinen Samen der Wahrheit gebe es erst seit Christo. Des Paracelsus scharfe Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit ist also so zu verstehen, dass erstere durch letztere verklärt und vollendet wird.

Es ist hier freilich gleich zu bemerken, dass Paracelsus zu seinem Inhalte noch nicht die rechte Form, zu seinem Wissen noch nicht die Methode gefunden hat; es geht ihm darin, wie Luther. Darum ist es leicht, schon bei oberflächlichem Durchlesen eine Handvoll Widersprüche aufzugreifen; von ungenauen, zwiespältigen Kunstausdrücken wimmelt es bei ihm. Diesem Mangel ist bei Jakob Böhme ziemlich abgeholfen, dessen vielberufene Verworrenheit sich dem, der sich ernstlich seinem Studium ergiebt, mehr und mehr zu einem zwar vielstimmigen, aber klar und sicher durchgeführten Zusammenklang auflöst.

Böhme ist keineswegs damit zufrieden, dass Vater und Sohn, natürliche und ewige Weisheit einander nicht widerstreiten, sondern er will die Natur rein vom Christentum aus begreifen. Die Heiden waren in der Erkenntnis des Innern der Natur stockblind (Aurora 2, 13); sie erkannten nur das Äussere der Natur, (Aurora Vorr. 32). Es ist ein Unterschied zwischen „heidnisch“ und „philosophisch“; die christliche Philosophie nennt nicht die Welt Gott, sondern kennt Gott und begreift von ihm aus die Welt (Aur. 23, 10—13). Darum dringt ins Innere der Natur nur der Christ, ohne den heiligen Geist wird sie nicht erkannt (Aur. 2, 11 f.). Diese scharfe Scheidung zwischen christlicher, d. h. wahrer, und nichtchristlicher, d. h. falscher Naturerkenntnis trennt Böhme von Paracelsus. Wir werden sehen, ob diese unterscheidende

---

[1]) d. h. hier nicht: der christlichen, dem Sohne gehörigen, sondern der vom gewöhnlichen Naturlaufe abweichenden, unsichtbaren Ursachen entspringenden.

Neuerung, d. h. die Naturerklärung aus dem Christentum, in dem Jahrhundert zwischen beiden ihre Wurzel hat.

## Böhmes Grundproblem.

Der angegebene erkenntnistheoretische Unterschied zwischen Paracelsus und Böhme muss eine — bewusste oder unbewusste — metaphysische Wurzel haben. Darüber aber ist sich Böhme, dessen System weit lückenloser aufgebaut ist, viel klarer, als Paracelsus, der mehr von einzelnen plötzlichen Intuitionen, als in einer geschlossenen Weltanschauung lebt. Böhme hat der Frage nach der Fähigkeit und den Grenzen des Erkennens besonderes Nachdenken gewidmet, da mit dieser Frage seine eigene Berechtigung und Glaubwürdigkeit zusammenhing. „Ein jeder Geist siehet nicht weiter, als in seine Mutter, daraus er seinen Urkund hat und darinnen er stehet; denn es ist keinem Geiste möglich, in eigner natürlicher Macht in ein ander Prinzipium zu sehen und das zu schauen, er werde denn darinnen wiedergeboren.“ (de trib. princip. 7, 1). Dieser Gedanke bedarf keiner Erläuterung; erkenne ich etwas, so setzt das eine übergeordnete Sphäre voraus, an der sowohl ich wie jenes Etwas teilhaben, ein Feld, auf dem wir uns treffen. Zweierlei Arten von Erkenntnissen (d. h. Gruppen von Erkanntem) setzen also zwei Welten voraus, in denen ich mit Anderem zusammentreffe. Hiernach können wir also schon annehmen, dass Böhme, der so scharf zwischen heidnischem und christlichem Erkennen scheidet, auch zwei Welten, eine unerlöste und eine erlöste, annehmen wird, und doch beide in einander, denn das christliche Erkennen soll ja alles durchschauen.

Hier stossen wir auf das Grundproblem, das Böhme vor allem beschäftigt, ja, wie er Aurora Kap. 19 so ergreifend erzählt, erst zum Philosophieren angeregt hat. Er erkannte in allen Dingen Böses und Gutes zugleich und damit stand ihm fest, dass diese Welt nicht rein aus Gott stammen kann. Böse und Gut aber sind ihm hier nicht sittliche, sondern naturhafte Begriffe, eine Betrachtungsweise, die ihn eben von der Orthodoxie trennte. Diese hatte nach der Reformation die naturhafte Betrachtung nur noch in einzelnen wenigen Dogmen, und auch da nur sehr schüchtern, beibehalten: in der Lehre von der Erbsünde, vom Abendmahl und etwa noch von der Auferstehung; die kalvinische Kirche hatte sich sogar ganz von ihr befreit, weshalb Böhme und seine Genossen sich ihr ganz besonders fernstehend fühlen. Was heisst nun Bös und Gut in Beziehung auf die Natur? Das Böse findet Böhme darin, worin es der Pessimismus immer finden muss: in dem unbarmherzigen Kampfe ums Dasein, der Blindheit und Selbstzerfleischung der organischen Natur, der Zufälligkeit und Sinnlosigkeit von Entstehen und Vergehen; dann in der anorganischen Welt in der harten, kalten Abgeschlossenheit jedes Körpers gegen

den andern; jeder Stein, jedes Metall in seiner toten Gleichgültigkeit ist ein verkörpertes Stück Selbstsucht und Lieblosigkeit. Zugleich aber hat jedes seine gute, erfreuende, liebevolle Eigenschaft: das zerstörende Feuer hat das liebliche, holde Licht, die Metalle haben Klang und Glanz, die Organismen Schönheit und Liebe u. s. w. Und dies ist die Gabe, die Böhme an sich rühmt, nämlich allen Dingen ins Herz zu sehen: in ihnen die Seele zu finden; zu erkennen, wie sie auch in Willen und Begehren, darum auch in Böse und Gut, im Kampfe zweier Welten stehen, sogut wie die menschliche Seele.

### Die allgemeine Naturanschauung des Paracelsus und Böhmes.

Wir können hier gleich eine allgemeine Betrachtung über die Naturphilosophie jener Zeit einschieben. Ich meine die volkstümliche, die aus den Vorstellungen des Volkes etwa so erwachsen ist, wie die neuere Musik aus dem Volksliede. Ihr erster grosser Systematiker ist Paracelsus [1]). Die allgemeine Naturanschauung des Paracelsus, d. h. der Zeit des Paracelsus, ist dem aufmerksamen Leser Shakespeares (welcher sich in einzelnen Worten sogar auffallend mit Paracelsus berührt) nicht ganz unbekannt. Was unterscheidet nun eigentlich jene Naturanschauung von der heutigen? Unsere heutige Naturanschauung beruht letztlich auf dem Gesetze von der Erhaltung der Energie; d. h. sie ist kausal. Davon weiss jene Zeit nichts: ihr ist die Natur frei [2]), ja, persönlich. Das Christentum, das sieben oder acht Jahrhunderte zuvor den Deutschen gebracht wurde, hatte sich auf die Naturerkenntnis nicht erstreckt. Die alten noch halb animistischen Voraussetzungen waren also hier dem Instinkte nicht geraubt worden. Ja, in dem Christentum, das jenen noch primitiven Völkern gebracht wurde, fanden sich Elemente genug, die noch aus einer ähnlichen Stufe des Denkens stammen. Da werden z. B. Wunder gelehrt, ja, ein beständig erneutes Wunder (Transsubstantiation) steht sogar im Mittelpunkte der Religion. Wo aber Wunder geschehen können, ist der Lauf der Natur nicht notwendig, sondern frei; sie, die Wunder, d. h. heilige Magie erlaubt, kann sich auch profaner Zauberei nicht verschliessen. Ja, sie zaubert selber; unsichtbare

---

[1]) P. lernt mit Bewusstsein vom Volke. Über manche, und gerade die geheimnisvollsten Dinge wissen alte Weiber, Zigeuner, Schwarzkünstler, Landfahrer, alte Bauersleute mehr, als alle hohen Schulen: IX, 366.

[2]) Ein naives Beispiel, wie wenig damals der Instinkt von der Erhaltung der Energie wusste, findet sich bei Paracelsus VIII, B. Meteor. Kap. 5: Ein Wind weht solange, „bis er in langer Übung und weiter Reise sich selbst verzehrt —, also dass keine Materia mehr da ist". oder: Woher stammt der „Froschregen"? Aus einem Sich-versehen des schwangeren Himmels, also aus der blossen „Imagination" des Himmels — lehrt P. an mehreren Stellen (I de caus. Morb. invis. B. 3).

Wirkungen sind magische. Zauberei und Spuk gehören also ganz in den natürlichen Lauf der Dinge. Des Paracelsus beständiges Bemühen ist es, gerade dies recht einzusehen und einzuschärfen, auch das Magische in den Naturlauf einzureihen. Dass er damit nicht nur dem grossen Drange seiner Zeit, die nach Natur rang und die Natur entdeckte, Genüge that, sondern auch für die Zukunft einen übergeordneten, einheitlichen Begriff der Natur vorbereitete, sei nur beiläufig erwähnt. Überdies war vor des Kopernikus, Giordano Bruno und Galilei Zeiten die Welt noch klein. Man behandelte die Natur noch sozusagen familiär, sie wirkte noch nicht erhaben. Auch dies unterstützte die persönliche Betrachtungsweise, besser könnten wir sagen: die organistische. Alle unpersönlichen Kräfte werden nach Analogie des Organischen gedacht. Da sind die Sterne, die vom Himmel her zaubern, und wiederum in ihrer Sphäre der Vulkanus und andere Mächte, die Wetter und Wind zusammenbrauen (VIII, B. Meteor. cap. 5); alle Bäche sind Äste des Wassers, das Meer ist seine grosse Dolde (VIII, de generat. et fruct. 4 element. B. 4); ähnlich wachsen aus den unterirdischen Lösungen die Mineraladern wie Bäume (VIII, 334 ff.), wie andrerseits (VIII, B. Meteor. cp. 3) die Sterne himmlische Gewächse sind; doch tragen sie als Geister gross Mitleiden mit dem Menschen (X, 420); auch die inneren Vorgänge des Wachstums, der Verdauung u. s. w. werden durch persönliche Kräfte im Organismus (Archeus, Alchimist — z. B. I Paramir. Fr. 1 cp. 4 ff.) erklärt. Solche Beispiele liessen sich ins Unzählbare häufen, da schlechterdings nichts von dieser organistischen Betrachtungsweise bei Paracelsus frei bleibt, zum Beweise, dass dieselbe für ihn denknotwendig ist und in einer konstitutiven Anlage seines Geistes wurzelt. Aber von der Grossartigkeit und Vollendung dieser Anschauung kann keine Charakterisierung einen Begriff geben. Sowenig geleugnet werden kann, dass des einfach Dummen, Unsinnigen sich bei Paracelsus eine Menge findet — ein wenig Beobachtung hätte ihn hundertmal eines Besseren belehren können, auch mit den Mitteln jener Zeit[1] —, sowenig lassen sich Worte finden, um auch nur den Schatz an Phantasie, echter, wundervoller Phantasie genug zu würdigen, der sich bei ihm findet, und der allein ihn schon unsern grössten Denkern und Künstlern, einem Hegel oder Goethe, ebenbürtig an die Seite stellen würde. Hierüber noch ein paar Worte, die heute nicht ganz überflüssig sein werden. Man möchte Phantasie mit Phantasterei verwechseln und sagen: wie kann uns damit gedient sein, dass Paracelsus den Naturvorgängen allerlei poetische Gleichnisse zur Seite setzt? Wir wollen uns des Paracelsus Art und Weise einmal auf einem andern Gebiete, dem der bildenden Kunst, vergegenwärtigen. Böcklin geht genau so vor, wie Paracelsus. Er

[1] z. B. dass aus Honig, in den man Roggenbrot wirft, keine Ameisen werden — VI, 277.

nimmt ein Stück Natur — Mittagsschwüle, Quelle, Waldeinsamkeit, Meeresbrandung u. s. w. — und „personifiziert" es, giebt ihm gleichsam in einer in die Mitte gesetzten Person, (Pan, Nymphe u. s. w.) ein Bewusstsein. Ist dies Willkür? nur der in Natur wie Geschmack gleich ungeschulte Mensch kann das behaupten; der tiefer und feiner Empfindende fühlt die innere, wunderbare Notwendigkeit, mit der gerade diese Gestalt diese Stimmung personifiziert; was durch die geniale, seherhafte Intuition dem Künstler aufgegangen ist, fühlt der Betrachter ihm nach, und im Betrachten wächst ihm die Gewissheit: so, gerade so, und nicht anders durfte es sein; hier ist jede Willkür ausgeschlossen. Nun wende man sich zu den vielen Nachahmern und Schülern der Böcklinschen Art: und sofort geht einem der Unterschied von Phantasie und Phantasterei auf. Was beim Meister gewachsen und natürlich war, wird bei diesen Manier; was beim Meister Notwendigkeit, bei ihnen Willkür; was beim Meister Ausschauung und Poesie, bei ihnen Allegoristerei und Prosa. Was wir hier von Böcklin gesagt haben, gilt analog auch von Paracelsus; und der Leser wirds erfahren. Es sei genug mit diesem Hinweise, der dazu beitragen möge, einen der allergrössten Deutschen der Vergessenheit zu entreissen, in die ihn gedankenlose Aufklärung verstossen und aus der ihn auch die Romantik noch nicht hat hervorziehen können. Des Paracelsus Bilder sind echt, schön, gewaltig, eben weil sie ihm mehr als Bilder sind. Er, der wahrhaftig nicht irrsinnig war, ja, von dem geradezu ein starker Erdgeruch der Kraft und Gesundheit ausgeht, sah die Natur so, wie er von ihr redet: als ein Gewirke von persönlichen, aber seelenlosen Kräften. Und diese seine Anschauung bringt er in kräftigster, konkretester Sinnlichkeit — nicht in der etwas blassen und vorsichtigen Abstraktheit Goethes z. B. im ersten Faustmonolog — zum Ausdrucke. Das eben ist die Gabe, die er, wie Böhme, an sich rühmt: die Dinge bis in ihre Seele zu durchschauen. Von Böhme unterscheidet ihn, dass er mehr den Sinn der einzelnen Dinge, als der ganzen Natur verstehen wollte. Die Natur als Einheit spielt bei ihm noch keine grosse Rolle, ausser etwa, sofern sie im Menschen, der Ausgeburt aller Naturkräfte, der deshalb das Centrum der Natur ist, zusammengefasst wird. Man kann sagen, Paracelsus' Naturerkenntnis fordere dieselbe Reformation und denselben Fortschritt über die scholastische hinaus, wie Luthers Religion, speziell Luthers Glaubensbegriff. Luther will, dass die Erlösung durch Christus nicht bloss im Erkennen aufgefasst und konstatiert werde (fides historica), sondern dass die Seele selbst daran teilnehme, selbst sie mitlebe. Analog Paracelsus: „Also hat Aristoteles, Plinius u. a. viel experimenta historice beschrieben, aber nicht doktorisch. Dann es wird kein Arzenei noch philosophia im Plinio gemerket. Also folgen ihm unsere Doctores nach, seind nur Historienschreiber der Arzenei, aus der alten Weiber Zunft, und nicht die, die da

begehren zu lernen den wahrhaftigen Grund. Dann ein Arzt, der der philosophiae erfahren ist, kann wohl ein Nachdenken haben, welche Kreaturen zur Arzenei, welche zur Speise und nicht zur Arzenei von Gott verordnet sind" u. s. w. Als sein Prinzip stellt er dagegen hin „die Kunst Signatur" (III, 38 ff.), d. h. die Gabe, aus dem Äussern eines Naturdinges sein Inneres zu erkennen (und ihm zugleich seinen natürlichen Namen zu geben — s. X Pilos. sag. in der Beschreibung der Kunst Signatum Buch 1 cp. 4 — ein Bestreben, das sich in Böhmes Suchen nach der Natursprache fortsetzt). „Hat dann die Natur einem jeden Kraut seine sonderliche Farbe in Blumen und Blättern gegeben, und du willst sagen, es sei also ohnegefähr, und sei die Farb und Form umsonst in einem Kraut anderst, dann in dem anderen: so machst du Gott zum Lügner" (III, 40). Die ganze Natur ist also eine Sprache Gottes, und so liest auch Paracelsus wirklich in ihr — eine erhabene Vorstellung. Übrigens ist der Glaube an die Natur[1]) für die neue Zeit bezeichnend; man erinnere sich, dass das eben aufgeführte Argument auch für Descartes (in der sechsten seiner Meditationen) grundlegend ist: Gott kann nicht lügen, also kann die Welt kein blosser Schein sein. Paracelsus freilich geht tiefer: auch als Wirklichkeit ist sie noch Gleichnis, Symbol, Rätsel. Gott hat sie ja darum geschaffen, dass sie erkannt werde, und den Menschen dazu, dass er sie erkenne, das wiederholt Paracelsus ohne Unterlass. Bedenkt man nun, was Paracelsus Erkennen und Verstehen der Welt nennt, so begreift man auch, warum er es so betont, dass der rechte Philosoph oder „Magus" geboren werde und seine einzige Schule die Natur sei (z. B. X Philos. sag. I, 6). — J. Böhme redet nun in ganz ähnlichem Sinne von seiner Weise des Naturerkennens. Nicht will er beschreiben, „was durch die lange Verjährung ist erfahren worden von den hochweisen und klugen, geistreichen Menschen, durch fleissiges Anschauen und Aufmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe dasselbe auch nicht studieret und gelernet, und lasse dasselbe die Gelehrten handeln; sondern mein Fürnehmen ist, nach dem Geist und Sinne zu schreiben, und nicht nach dem Anschauen" (Aurora, Vorr. 87; vgl. 22, 105 f.).

Man kann aber, wie schon angedeutet, nicht sagen, dass Böhme des Paracelsus organische Betrachtungsweise einfach übernimmt. Auch er denkt, wie jene ganze Zeit bis auf Leibnizens Monadologie herab organistisch, aber nicht sowohl in Beziehung auf das Einzelwesen, wie auf das Ganze der Natur. Was ist der Sinn der ganzen Natur? Hierauf hatte Paracelsus geantwortet: sie will

[1]) Über dies apriorische Prinzip im Gegensatz zum empirischen ist sich Paracelsus auch ganz klar: „Die Kunst (d. h. Astronomie, Philosophie, Medizin) macht ein Arzt, nicht das Experiment" (III, 151). Weil die Natur unser Lehrer ist, muss man sie nächst Gott am meisten lieben (III, 127).

erkannt werden, nämlich vom Menschen. Böhme sagt etwas Ähnliches: sie ist dazu da, dass Gott sie, d. h. sich durch sie erkennt; dem widerspricht nicht, dass die Engel (die Bewohner des zweiten Prinzipiums) sie erkennen sollen (de trib. princ. 5, 16), denn Engel und (nicht gefallene) Seelen sind als in Gott nicht als Natur oder Kreatur anzusehen, sondern als „die ewige Bildlichkeit göttlichen Worts und Willens, da der Geist Gottes in einem Gegenwurf in den Kräften der Weisheit in solche Formungen der Gleichnis mit sich selber gespielet hat" (V. göttl. Beschaulichk. 3, 6).

### Die Naturentstehung bei Böhme und seinen Vorgängern.

Doch leiten wir Böhmes Naturerklärung aus ihren psychologischen Ursprüngen in ihm selber ab. Wir machten schon auf sein Grundproblem aufmerksam: den Dualismus von Gut und Böse in der Welt. Es wäre vielleicht zur endlichen Würdigung dieses Ausgangspunktes nicht überflüssig, einmal den Nachweis zu führen, dass dieser Dualismus überhaupt von den Widersprüchen des Eleaten Zenon an bis auf Schopenhauers und Hegels Antagonismus das einzige Problem alles Philosophierens gewesens ist; wie sich ja a priori sagen lässt, dass ohne einen unlösbaren, d. h. wirklichen Widerspruch im Wesen der Welt nie ein Nachdenken, ja, überhaupt irgend ein Erkennen — als welches immer den Zwiespalt von Subjekt und Objekt voraussetzt — zustande gekommen wäre. Allein genug davon an dieser Stelle; folgen wir Böhme in der Ergründung der Natur.

„Dieweil wir denn in der ganzen Natur nichts können finden, dass wir möchten sagen: das ist Gott, oder hier ist Gott, daraus wir könnten schliessen, dass Gott ein fremd Wesen sei (und er selbst bezeuget, dass seine sei das Reich und die Kraft von Ewigkeit zu Ewigkeit, und er sich auch selber Vater nennt; ein Sohn aber wird aus des Vaters Lenden gezeuget): so müssen wir ihn im Urkund suchen, in dem Prinzipio, daraus die Welt ist erboren und geschaffen. Und können anders nicht sagen, als dass das erste Prinzipium Gott der Vater selber sei. Nun findet man aber im Urkund die allerstrengste und schrecklichste Geburt, als Herbe, Bitter und Feuer. Da kann man nicht sagen, dass es Gott sei, und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennet. Und derselbe Quell (wie du vorn in den ersten drei Kapiteln findest vom Urkund der ewigen Geburt) ist das erste Prinzipium und ist Gott der Vater in seinem Urkund, daraus diese Welt urkundet" (de trib. princ. 4, 44). „Sintemal diese Geburt einen Anfang hat durch den Willen Gottes, und wieder in sein Äther gehet, so hat sie nicht die Kraft der Weisheit: sondern sie bauet nach ihrer Art immer hin, was sie trifft, das trifft sie, böse, krumm, lahm oder gut, schön oder mächtig, macht Leben und tötet, giebt

Macht und Stärke, zerbricht die auch wieder, und alles ohne vorbedachte Weisheit: daran zu sehen, dass sie nicht die göttliche Vorsichtigkeit und Weisheit selber sei, wie die Heiden gedichtet und sich in ihrer Macht vergafft haben“ (a. a. O. 6, 3). Erläutern wir diese Sätze kurz. Die Beschaffenheit der Natur, ihre Zufälligkeit und Blindheit beweist, dass sie nicht aus einer schöpferischen Intelligenz stammt; ihre Kraft und ihr Schaffen aber zeugt von einem Willen als dem Prinzipe, aus dem sie geboren ist; „alle Dinge stehen im Willen“ (de tripl. vita 4, 6. 48) dies ist Böhmes Lehre vom Primat des Willens. Da nun alles aus Gott als dem Wesen aller Wesen stammen muss, so kann diese Welt nur aus seinem ersten Prinzipium stammen, wo er noch die Finsternis, der dunkel glühende Wille ist, der noch nicht das sänftigende, süsse Licht, das zweite Prinzipium, die Liebe, das Herz Gottes, das Wort, das Erkennen geboren hat. Und nur, sofern man ihn in diesem Prozesse betrachtet, heisst er Gott (Myster. magn. 8, 25; 61, 36; o. wahrer Gelassenh. 2, 9; u. s. w.); weil die Welt diesen Prozess nicht mitgemacht hat, ist sie ungöttlich — hätte sie ihn mitgemacht, so wäre sie das Paradies. Aber sie stammt auch nicht nur aus dem ersten Prinzipium Gottes; denn dann wäre sie die Hölle, wäre gestaltlos, finster, tot, und wäre keine Natur. Dass sie Natur ist, verdankt sie Gott; sie muss also am Naturprinzip Gottes oder an der ewigen Natur teilnehmen. Die ewige Natur entsteht im dritten Prinzipium Gottes, wo der heilige Geist, das ewige Aushauchen Gottes, viel tausend Centra bildet; er ist die formende Kraft in Gott; erst durch ihn entstehen also die Engel, die zwar ihre gleichsam unbewusste Wurzel im dunkeln ersten Prinzipium haben, aber ihre Wohnung im zweiten und ihre Individualität im dritten. In unsrer Welt nun herrscht neben der Liebe der Grimm. Sie kann darum nicht ein Teil der unmittelbaren Schöpfung oder Aushauchung Gottes sein, sondern sie ist vergiftet vom Gegenhauchen des Teufels (V. göttl. Beschaulichk. 2, 2). Der Fall Luzifers ist also notwendig anzunehmen zur Erklärung dieser Welt.

Dies ist nun der Mittelpunkt von Jak. Böhmes Naturphilosophie. „Ja, lieber Mensch, es ist alles wahr, in Silber, Gold, Sternen, Acker, Kleid, Tieren und Menschen, was begreiflich ist, ist freilich überall der Zorn Gottes, sonst wäre es nicht also hart begreiflich. Du sollst aber wissen, dass auch der Kern der Liebe in Allem im verborgenen Centro stecket.“ (Aurora 14, 90; vgl. 18, 34; 16, 70.) Vor dem Falle Lucifers oder dessen Einwirkung auf diese Welt im Falle Adams bestand die Welt aus geistigem, klarem, flüssigem Stoffe (Aurora 17, 6; 19, 61), der nicht in Feindschaft und Selbstsucht sich zusammenzog und zersplitterte.

Hiermit ist nun ein andrer Gedanke zu kombinieren. Böhme lehrt ganz deutlich die platonischen Ideen. Die sichtbare Welt

hat keine eigentliche Wirklichkeit, sondern ist nur ein Gegenwurf (Objekt) und Spiegelbild einer unsichtbaren Welt, die in ihr verborgen ist, einer geistigen (Myster. magn. Vorrede. Von göttl. Beschaulichk. 3, 14—35). Diese geistige Welt in der jetzigen Natur ist zu identifizieren mit der geistigen vor der jetzigen Natur. Sie ist „der Kern der Liebe", der noch in allem steckt, und nach dem die äusserliche, verderbte Natur (Aurora 17, 27—31) mit Angst und Eifer ringt und sich sehnt (Aurora 4, 11. 17. 18). Sie trägt also die Ideen als bewegende Kräfte, nämlich als das Ziel ihrer Sehnsucht in sich, und möchte wieder ein Engelreich werden, in dem die Ideen rein vorhanden wären (Aurora 6, 14—17; 13, 113; de trib. princip. 7, 31; 9, 37); freilich muss alle ihr Bemühen von sich aus vergeblich sein, sie kann nicht über sich selbst hinaus.

Hier ist nun sehr bemerkenswert die innerliche Betrachtungsweise, auf die Böhme immer dringt. Es giebt kein Nebeneinander der Welten und Prinzipien, sondern ein Ineinander. Die Aufhebung des Raumes als objektiver Grösse haben lange vor Kant die Mystiker vollbracht; Leibniz hat noch etwas davon gewusst; auch bei Swedenborg[1]) findet sich derselbe Gedanke, dass eine qualitative Veränderung des Geistes als räumliche Bewegung erscheinen würde. Den Mystikern ist es schon ganz klar, dass die Ausdehnung eine intensive Qualität der Seele ist: der Himmel ist in uns, und ebenso die Hölle; ob wir in ihnen sind, hängt von unsrer Beschaffenheit ab. So ist also Gott und der Teufel und die Natur an demselben Orte (Aurora 21, 107; 23, 11 ff.), wenn man räumlich reden will; die ganze Welt ist in Wirklichkeit sozusagen in einem Punkte (Aurora 19, 51; 6 Puncta theosoph. cp. 6, 7. 8). Darum besteht auch die Verstossung Lucifers nicht darin, dass ihm ein bestimmtes Gebiet angewiesen wird, sondern darin, dass ihm bestimmte Fähigkeiten genommen werden (de trib. princ. 4, 73); „denn ausser Gott kann er nicht gestossen werden in ein ander Königreich der Engel, sondern es muss ihm ein Locus zur Behausung bleiben. So wollte er ihm den angezündeten Salitter auch nicht alsbald zur ewigen Behausung geben, dann die innerliche Geburt der Geister [d. h. der göttlichen Natur] stund noch darinnen verborgen. Dann Gott hatte ein anders im Sinne hiemit zu thun, und sollte König Lucifer ein Gefangener bleiben, bis ein ander englisch Heer aus demselben Salitter an seine Stelle würde, welches sind die Menschen" (Aurora 16, 75; cp. 17). Also ist die Verstossung Lucifers und die Schöpfung der Welt gleichzeitig. Jedoch muss man sich gegenwärtig halten, dass es eigentlich keine Zeit (als eine Art von Ausdehnung) giebt, sondern

[1]) z. B. Von den Erdkörpern der Planeten, deutsch Frankfurt 1771 S. 125: „Der Geist wird durch die Verschiedenheiten des Zustandes des innern Lebens geführet, welche ihm vorkommen als Fortschreitungen durch Räume"; vgl. S. 149 f. und anderswo.

auch diese eine Beschaffenheit ist. Der Fall Lucifers ist also eine Qualität jener Engel und dauert noch immer, und insofern ist die teilweise Verderbung unsrer Natur oder ihre Entstehung als diese, die sie ist, mit dem Falle Lucifers identisch. Man muss also bei Böhme sehr vorsichtig lesen und nachdenken, wenn er von der Naturentstehung redet. Viele Stellen klingen ganz pantheistisch, emanationistisch (z. B. V. göttl. Beschaulichk. 3, 42!), und doch liegt nichts weniger in Böhmes Sinne, als dies; das hat man bisher wohl immer verkannt und dadurch ein völlig falsches Bild von Böhmes System gewonnen. Wir wiederholen: diejenigen Stellen, an denen Böhme (besonders in seinen späteren Schriften) von einem bruchlosen Hervorgehen der Natur aus Gott redet, handeln von der Schöpfung der ewigen, unsichtbaren Natur. Diese bringt zwar auch eine wechselnde, vergängliche hervor, die Ideen, aber auch diese Natur ist doch intensiv ewig, wenn auch begrenzt (de incarnat. 1, 5, 4). Erst seit Lucifers Fall ward das Böse in ihr wirklich (das bisher auch in Gott war, aber nicht als Böses), der Stoff der Natur „angezündet"; darum spie Gott Lucifer aus, nahm den Stoff der Natur und formte daraus die Menschen und die materialische Welt (de trib. princ. 5, 7), doch war diese Welt noch von einem lichten, sanften Stoffe, bis sich der Mensch mit der Hölle einliess und diese nun ihn umgab, ihn äusserlich beherrschte daher denn die Natur zur harten Äusserlichkeit geworden ist[1]. Das Paradies, die Liebe Gottes hat sich in ihr verborgen und zurückgezogen, und die äusserliche Natur, die wir sehen, hat keine Seele mehr, ist tot und lebt nur aus dem ersten Prinzipium Gottes.

„Nun aber ist die Gottheit von der äusserlichen Geburt nicht abgeteilet, dass es itzo in dieser Welt zwei Dinge wären, sonst hätte der Mensch keine Hoffnung, auch so stünde die Welt nicht in der Kraft und Liebe Gottes, sondern es ist die Gottheit in der äusserlichen Geburt verborgen, und hat die Wurfschaufel in der Hand, und wird einmal die Spreu und den angezündeten

---

[1]) Die Differenz zwischen der Lehre der Aurora und der späteren Schriften ist nicht wegzuleugnen. Sie besteht wesentlich darin, dass die Aurora den Ursprung des Dualismus von Gut und Böse in der Natur unmittelbar auf den Fall Lucifers zurückführt (s. besonders Kap. 17), während er sich später darauf besinnt, dass das dritte Prinzip als Erzeugnis der ersten (finstern) und zweiten (lichten) Böse wie Gut in sich haben muss (Sex puncta theosoph. 2, 37); nur wurde in der Welt durch Lucifers und Adams Fall ein Übergewicht des Bösen hergestellt, und dadurch die göttliche Harmonie in schrillen Missklang verwandelt: fortan war die Äusserlichkeit, Härte und Starre nicht mehr wohlausgeglichen durch die Liebe und in deren Dienst, sondern hatte die Herrschaft erlangt; das Böse war als Böses erweckt, es war vorher, wie in Gott, auch in der Welt nur latent und nicht böse (ibid. 2, 4; de incarnat. 1, 5, 9). Sachlich also ist kein Unterschied zwischen der Aurora und dem späteren Standpunkte in dieser Beziehung, nur ist der spätere genauer: ob er in jeder Hinsicht eine Verbesserung ist? er räumt dem Fall Adams einen allzugrossen Einfluss ein; Adam aber ist nicht (wie Lucifer) für uns eine wirkliche metaphysische Potenz.

Salitter auf einen Haufen werfen, und seine innerliche Geburt davon entziehen, und solches dem Herrn Lucifer und seinem Anhange zu einem ewigen Hause geben" (Aurora 17, 29 f.). Darum also kann die Erlösung der Welt nur eine Erlösung der Natur sein und darin bestehen, dass ihr das zweite Prinzipium Gottes eröffnet wird. Jetzt wird aber Böse und Gut noch bei einander gelassen, dass sich die Natur nach der Erlösung sehne und sich innerlich — denn alles ist innerlich, und nur innerliche Wandlung ist wirkliche und nur innerliche Hilfe kann helfen (de trib. princ. 4, 40) — wieder zu Gott wende (V. göttl. Beschaulichk. 1, 37). Hier ist nun nicht nur das sonst völlig unerklärliche Dogma der christlichen Lehre, warum gerade die zweite Person der Gottheit die Welt erlösen muss, abgeleitet, sondern überhaupt die ganze Natur christlich begriffen, nämlich als ein Weg der Seelen vom Falle zu Gott. Dies ist Böhmes grosse That.

Denn wie wir sehen, hat Paracelsus von der ewigen Kluft zwischen Natur und Gott keine klare Vorstellung. Er lebt noch zu sehr in den Traditionen des Katholizimus. Man sagt wohl, gerade der Katholizismus befestige recht diese Kluft, der Protestantismus dagegen lehre, ohne Naturverdammung zu Gott kommen. Tiefere Überlegung wird das Gegenteil bemerken. Dem Katholizismus ist das Christentum ein fortlaufendes Wunder, d. h. ein Vorgang der Vergottung innerhalb der Natur; die Transsubstantiation ist das beste Symbol dafür; darum kann auch die Natur mit grösserer oder geringerer Unterstützung sich selbst erlösen. Luther dagegen lehrte die absolute Verlorenheit der Natur, dem das „allein aus Gnaden" von seiten Gottes und das „allein durch den Glauben" von seiten der Seele entspricht. Paracelsus kommt dem oft nahe, aber trotz aller pessimistischen Anwandlungen (z. B. IX, 32) bringt er es nie zur Einsicht in die unbedingte Verdammnis der Natur, nämlich zur naturphilosophischen Einsicht (nicht zur theologischen, bloss begrifflichen), wie wir sie bei Böhme fanden. Zwar beruht seine ganze Philosophie darauf, dass in allen Wesen der Geist (also die unsichtbare Welt) das Wesentliche ist (VIII, Meteor. cp. 2; VI, 278) — allein Geist wie Leib vergehen beide ohne Rest und die Seele kehrt zu Gott zurück; es wird nirgends das verlorene Paradies mit der unsichtbaren Welt, die das Innerste der Schöpfung ist, identifiziert. Zwar thut auch Paracelsus den wunderbaren und tiefsinnigen Ausspruch: „Ein jedes beschaffenes Ding begehrt wieder natürlich zu sein, das es zuvor vor der Schöpfung gewesen ist. Das ist nun der Grund aller unser Philosophiae." Aber er fährt fort: „Dann die Element sind aus nichts geschaffen, und begehren wieder nichts zu werden" (III, 97). Dieser Lehre wiederspricht Böhme ausdrücklich; denn es ist von Ewigkeit her derselbe Gott gewesen, und wo nichts ist, da wird nichts, alles Ding muss seine Wurzel haben, kann also nur aus Gott stammen (Aurora 19, 55 f.). Hieraus ist schon der Fort-

schritt Böhmes zu erkennen: er hat die Theosophie vor die Naturphilosophie gesetzt. Übrigens ist es ganz erstaunlich, wie nahe Paracelsus auch schon diesem Gedanken, der theosophischen Naturerklärung, der Ableitung der Welt teils aus Gott, teils aus Lucifer kommt. Oft erklärt er, in allen Dingen liege Böse und Gut — eine von ihm ursprünglich wohl medizinisch verstandene Erkenntnis (z. B. II, 222; V, 320), die er aber tiefer ergründet: „Nun vonwegen eines mehreren Verstandes sollt ihr, vordem und ich den Ursprung von Engeln setze, verstehn und wissen das Exempel: Nämlich dass Gott den Menschen beschaffen hat, die Welt und alle Firmament, wie dann ein Ring und Kreis beschlossen ist. Nun befindet sich augenscheinlich das in der Welt, dass zwei Art sind, gut und bös in allen Dingen, gute Menschen, auch böse, Selig, auch Unselig, Heiligen, auch Verdammten, auch in allen Tieren solcher Art zwo, in Elementen und im Firmament, das genugsam beweislich ist. Also wie nun in der Welt der Anfang aller Dinge gut gewesen ist und Gott gefällig, so hat die Zeit die gute Art zerbrochen, und gespalten worden in Gut und Bös, aus Gutem böse: diese Art wie in der Welt, also auch im Himmel“ (X Philos. sagax. B. 4, cp. 1). Das scheint die Böhmische Lehre schon ganz zu enthalten, allein es ist zu bemerken, dass Paracelsus noch nicht die Grenzen des Guten wie des Bösen in der Welt kennt; seine Erkenntnis ist nur eine unkritische Ahnung. Diese Vorahnung des Böhmeschen Standpunktes geht freilich sehr weit: a. a. O. Kap. 2 fährt er fort, es sei eine zwar unergründliche, aber doch unleugbare Thatsache, dass Gott (potentiell) auch in die Engel Gut und Böse müsse gesetzt haben und B. 2, Vorr. (S. 248) nennt er den inneren Himmel geradezu den Zorn Gottes; doch ist er nicht das Prinzip des Bösen, sondern nur die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes in der Natur, die ohne Christi Dazwischentreten die böse Welt schon verzehrt haben würde.

Gerade die Philosophia sagax ist eins der folgenreichsten Bücher des Paracelsus gewesen; Val. Weigel, der überhaupt ebenso stark von Paracelsus, wie von Eckhart und dessen Richtung abhängig ist, verweist öfters auf sie und versucht sie auf seine Weise zu ergänzen und zu systematisieren, wie er denn überhaupt, an Gedanken weit ärmer, als Paracelsus oder gar der unvergleichliche Böhme, ein kleines, leicht übersehbares System zustande gebracht hat. Er lehrt (s. z. B. De bono et malo in homine. 4°. 1618), Gott als vollkommene Einheit wohne nur in sich selber, die Kreatur zwar auch nicht ausser Gott, aber doch sowohl in sich als in Gott. Das kommt daher, dass sie aus dem Nichts stammt, daher ist sie gespalten und enthält sowohl das Nichts wie das Etwas. Dies ist nun ein gefährlicher Gedanke, und es ist schon schwer einzusehen, wie Weigel es vermeiden will, die Schuld am Bösen Gott aufzubürden; wogegen er sich doch wiederum verwahrt. Man muss hier einen zweiten Gedanken hin-

zunehmen, den er im Studium universale ausführt. Er sagt da im Kap. 5[1]): Gott sei willenlos, ebenso die (ungeschaffene) Kreatur. „Wie nun Gott in seiner Ewigkeit ohne Willen ist, absolute per se betrachtet, sine creatura, also ist Kreatur auch ohne Willen, ohne Affekt extra Deum oder sine Deo. Ein jedes für sich ist nicht ganz. Die Ewigkeit ist nicht ganz ohne Zeit, und Zeit ist nichts ohne Ewigkeit. Solches aber soll nicht sein, dass man Gott ohne Kreatur betrachten wollte, Ewigkeit ohne Zeit; sondern allemal beide mit einander, keins ohne das ander. Wie nun Kreatur ihr Wesen empfangen hat aus Gott und bleibet in Gott, also hat Gott Willen empfangen in und durch Kreatur, und bleibet selber der Wille in der vernünftigen Kreatur. Ist so viel: Gleich wie Kreatur, die da nichts war, ist etwas worden durch Gott und in Gotte, und muss in Gott bleiben ewiglich, es sei im Himmel oder in der Höllen, also hat der willenlose Gott Willen bekommen durch zeitliche Kreatur, dass er dies und das wölle, begehre, wisse etc. Nun ist der Wille frei, er ist nicht Gottes, ohne der Kreatur, und ist nicht der Kreatur ohne Gott, sondern diese beide miteinander machen den Willen, dass er frei und gefangen sei. Wie die Ewigkeit ein Brunn und Wasser ist der zeitlichen Bewegung, also ist Gott ein Wille der Kreatur, und nicht ohne sie. Es seind nicht zween Willen, einer Gottes, der ander der Kreatur, es ist nur ein Wille, nämlich Gottes in der Kreatur, und der Kreatur in, mit und durch Gott.“ Der erste Mensch war frei. „Er fiele aber ungenötiget von Gott zu sich selber, d. i. nahm sich das an, das nit sein war, nämlich des Willens, der Gottes war in ihme. Durch solches Wollen und Begehren that er ein das gemeine Gut, nämlich den Willen, und machte denselbigen ihm alleine zu eigen, und geriet in die Verdammnis.“ Denn die Hölle besteht in der Abkehrung der Kreatur in Gott von Gott zu sich selber. — Wäre also die Kreatur nicht aus nichts geschaffen, so hätte sie sich nie gegen Gott selbständig erheben können; in dem Nichts, aus dem sie gekommen ist, liegt die Möglichkeit des Sündenfalles, also die Freiheit. Das ist eine metaphysische Vertiefung der Worte des Paracelsus a. a. O. Nun aber — und das leitet zu Böhme über — muss auch das Nichts, aus dem die Natur geschaffen ist, gleichsam in Gott gewesen sein[2]), infolgedessen auch die Hölle noch in Gott ist, die darin besteht, dass sich die Kreatur zu dem Nichts in Gott, das sie

[1]) nach der Ausgabe in 4°. Newenstadt 1618.

[2]) „Gelassenheit fliesset und dringet durchaus über alles, das geschaffen ist, und kömmt in ihr ungeschaffen nicht, das sie ungeschaffen und nicht gewesen ist, d. i. in ihren Ursprung und Schöpfer. Denn als du nicht gewesen bist, da bistu im Erkenntnis und Willen Gottes ganz miteinander gestanden, und ist auf Erden und im Himmel nichts gewesen, das du dich mit Rechte hättest mögen annehmen.“ Prinzipal- und Haupttraktat von der Gelassenheit. Newenstadt. [1618] § 5.

auch in sich trägt, hinwendet, also in der entgegengesetzten Richtung handelt, wie der Wille Gottes, der die Kreatur beständig aus dem Nichts heraushebt. Darum ist die Erlösung auch nur möglich, indem die Kreatur von Gott wieder in seinen Prozess und Willen aufgenommen wird; sein ausgesprochener Wille ist Christus (a. a. O. Kap. 7). Ihn also müssen wir statt der Hölle in uns aufnehmen, in ihm dem Willen absterben. Und der Zustand vor der Schöpfung, nämlich die völlige Ruhe, schwebt schon jetzt der Natur als Ziel vor, darnach sie strebt (z. B. Vom Orte der Welt Kap. 19); darum eben wird die Zeit von der Ewigkeit, die in ihr steckt, bewegt. Man sieht, wie sehr sich dies schon an Böhme annähert.

Weigel lehrt also auch die Entstehung der Kreatur aus dem Sündenfall, und die daraus entstehende Doppelheit der Natur in Gut und Böse — enger zwar, aber schon genauer, als Paracelsus, der nur eine allgemeine Vorstellung von der Herrschaft des Bösen in der Welt hat, die er übrigens nicht unterschätzt oder für unwesentlich hält, und die er, das ist nun das Entscheidende, auch vom Falle Lucifers ableitet. A. a. O. fährt er in den folgenden Kapiteln fort, zu berichten, wie Lucifer aus Licht in Finsternis verwandelt und „in die Elementen gestossen", von deren Schönheit und Güte er aber nichts spürt. Die Teufel wohnen in derselben Welt, wie wir, aber alles, was uns freut, ist ihnen Schrecken und Qual. Eine ausführliche und wichtige Stelle aber hierüber findet sich VIII, 288 f.: „Und wiewohl wir gesetzt haben, dass Gott die Elementen aus Nichten gesetzt hat und gemacht, als ein Gott: wöllen wir philosophieren, wo er das hingethan hat, das vormals an der Statt gewesen ist und die Statt besessen. An die Statt, da vier Element stehent, ist gewesen, das daraus verstossen ist worden in die Höllen, und hat die Statt besessen mitsamt einem Anhang. Dann das ist der Himmel, aus welchem er verstossen ist worden, und ist die Statt, darinnen die vier Element begriffen werden; und was am selben Ort verstossen ist worden in die Höllen, dasselbe ist an dem Ende, das vorbehalten ist worden vor der Zergänglichkeit, d. i. das Paradies, die andere Statt der Elementen. — Nun seind die Elementen wesenlich beschaffen und erfüllt durch den Kreis aus, dass weiter kein Statt ist, die da himmlisch mag sein in ihr oder höllisch; es wär denn etwas an den Enden und Orten, da Menschlichs nicht ist und sein mag, darin die Höll verschlossen wäre, darin die liegent, die verstossen sein unter uns, ohn allen Gewalt und Freud, oder in die Substanz der Elementen gebannt und gebunden. Wann das ist die grösste Hölle, dass sie in dem Zergänglichen sollen sein und wohnen, und nicht wie sie gewesen seind in ihrem Reich. Wann solchs ist wohl ein Höll zu rechnen, wann ein Engel des Paradeis herausgestossen wird in die Welt und beraubet des Paradeis. Grösser möcht sein Höll nit sein, wann dem, das da ewig ist, und nichts

Zergänglichs an ihm hat, so dasselbige soll wohnen im Zergänglichen: grösser Pein mag es nicht haben. Also beschliessen wir, dass die Statt der vier Elementen gewesen ist der Himmel des Lucifers: und ist daraus nicht gestossen, sondern derselbige Himmel ist zergänglich und in die Element gesetzt: das ist seine Strafe, dass er darinnen bleiben muss. Des er sich nit versehen hätte, dass Gott solchen Himmel, ein solchen Lust, würde zu Elementen machen; sonder er vermeinte, er müsste allezeit also im Himmel bleiben, darum möchte ihm nichts abgohn. Da nu also Gott die vier Elementen beschuf ohne sein und ander Red, da war dies Beschaffen und das Geschöpf sein Verstossen in die Höllen, d. i. aus dem Licht des Himmels in die Finsternis, d. i. in die zergängliche Welt. Darum etliche seiner Gesellschaft im Feuer wohnen, im Luft, in der Erden, im Wasser, und kein Teufel wohnet ausserhalb den Elementen, alle in den vier Elementen. Und so es zur Zergängnis der Welt kommt, so wird Ein Schafstall werden aller deren, so in den vier Elementen beschlossen sein. Also ist der Anfang der Elementen aus Nichten beschaffen, dann Ursach, die Statt, da sie jetzt seind, in derselbigen ist nichts Zergängliches gewesen, daraus das Zergängliche hätt mögen beschaffen werden. Darum hat das Unzergängliche müssen weichen in das Paradeis, und an die Statt ist das Zergängliche beschaffen von Gott. Anfänglich der Himmel, d. i. der Chaos, d. i. das Element Luft, wie oben stehet, demnach die andern Element, wie obstehet. Darum in der Tröckne des Lufts widerreden wir nit, dass der Geist viel seind auch im Egest des Lufts, zwischen dem Chaos und der Globul: aber solches ist den Elementen ohne Nachteil." (Dieser letzter Satz, der nur ein mechanisches Nebeneinander von Hölle und Natur zu lehren scheint, würde von Böhme nicht anerkannt werden, wie oben gezeigt.) Eine mit dieser wichtigen Stelle gleichlautende Ausführung findet sich S. 295 f. Dort lehrt er, dass auch dem Adam das Paradies unter den Füssen verwandelt wäre [1]) zur Strafe, darin eben bestehe seine Verstossung, und fährt dann fort: „Die Höll ist nit ausserhalb des Centrums, sondern im Centro an den Enden und Orten, do der Mensch wohnt. Aber ein ander ist do, so die Seel vom Leib scheidt, do bleibt sie, do der Leib gewesen ist, und fahrt nicht tausend Meil über sich oder unter sich; ist sie selig, so bleibts, ist sie infernalisch, so bleibts. Dann do seind Freud und Leid an Einer Statt. — — Und so Himmel und Erden zergehen werden, als dann ist es wieder das Paradeis ganz und gar, und ist ein Wesen, d. i. ewig

[1]) Vgl. X Philos. sag. 1, 7: Adam „fiel in die Natur", ja, nach dem Liber Azoth im Appendix kann man sagen, er hat durch seine Begierde die Natur, oder wenigstens seine Natur selbst geschaffen; was bekanntlich bei Böhme wiederkehrt.

und nichts Zergängliches darinnen.“ Ausdrücklich fügt Paracelsus hinzu, dass man bis auf ihn den Fall Lucifers und Adams noch nie richtig verstanden habe [1]).

Dies scheint auch ein blosses Nebeneinander des Ewigen und Geschaffenen zu lehren: das Geschaffene ist accidentiell und vergeht, dann bleibt das Ewige als Rest übrig [2]). Aber wohlgemerkt: das Ewige steckt in der Natur, wenn auch Paracelsus den grossen Gedanken Böhmes, es sei darum das Ziel der Natur, nicht gefasst hat. Kein Wesen ist ohne Ewiges, wie sich das am Ende der Tage zeigen wird. „Dann es ist wider die Philosophei, dass die Blümeln sollen ohn Ewigkeit sein; wiewohl sie verderben, so werden sie doch an der Sammlung aller Geschlechter erscheinen. Dann es ist nichts geschaffen aus Mysterio magno, es wird haben ein Bildnis ausserhalb den Ätheren“ (VIII, Philos. ad Athen. 2, 11). Jedes Wesen trägt noch Paradies in sich (VIII, Philos. de gener. et fruct. element. B. 3; VI, 126 [3]), so auch wir (X, Philos. sag. 2, 1) [4]). Auch eine sehr poetische Vorstellung vom verborgenen Paradies auf Erden sei erwähnt: die glühend bunte Welt der Korallen und Seegewächse dünkt Paracelsus so wundervoll, dass er meint, das Paradies möchte wohl ins Meer gesunken sein, weshalb man die Kinder noch immer mit Wasser taufe (Append. zu X, S. 63 f.). Das hängt noch zusammen mit der (auch von Böhme vertretenen und in gleicher Hinsicht ver-

---

[1]) Diese beiden Stellen hat übrigens fast wörtlich sich Weigel angeeignet in „Drey Theil einer Anweisung“ u. s. w. Newenstadt 1618. S. 72; vgl. auch Vom Ort der Welt Kap. 15.

[2]) Das Ewige wird auch ausdrücklich mit dem Guten identifiziert: VII, 99.

[3]) Vgl. übrigens Deutsche Theologie Kap. 47; darnach Weigel.

[4]) Man braucht dabei durchaus nicht irgend eine Art der Überlieferung platonischer Gedanken zu vermuten, auch nicht durch Vermittelung der Kabbala, die vielleicht nur mit Platon aus gleicher Quelle schöpft. Das volkstümliche Denken war in seinen genialen Vertretern auf jene platonische Stufe gelangt, und es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie es an einer Lehre analog der platonischen hätte vorbeikommen können. Ein interessantes Beispiel aber für einen Gelehrten, der vom volkstümlichen Denken angesteckt war, ist der platonisierende Raritätensammler Agrippa von Nettesheim, den von Paracelsus der schärfste Unterschied des Instinktes, nämlich das Mangeln des tiefen, warmen Naturgefühls trennt. Auch er kennt den Gedanken des Ewigen in der Kreatur, und es kreuzen sich da in ihm platonische, kabbalistische und volkstümliche Neigungen. Man lese daraufhin einmal folgende Stelle, die jeden geradezu an Böhme erinnern wird, und die wirklich bezeichnend ist für die Vorstellungen, die damals „in der Luft lagen“: Die Elemente müssen auch irgendwie in Gott dem Schöpfer selbst sein; „in istis inferioribus elementa sunt crassae quaedam formae, immensae materiae et materialia elementa. In coelis autem sunt elementa per eorum naturas et vires: modo videlicet coelesti et multo excellentiori, quam infra lunam. Nam coelestis terrae soliditas illic est absque crassitudine, aquae et aeris procul ab effluxu, ignis calor ibi non urens, sed lucens omnique suo calore vivificans.“ (De occulta philosophia I, 8 in Bd. 1 der Werke. Lugduni. s. a.)

werteten (Myst. m. 10, 54—59) Vorstellung von dem Urelemente der Welt vor dem Falle unter dem Bilde des sanften, klaren Wassers, in dem wir darum auch nach Paracelsus (X Philos. sag. 2, 3) dereinst auferstehen werden.

## Wesen und Ende der Natur.

Wir sind hiermit schon von der Entstehung zum Wesen, ja, zum Ende der Natur übergegangen, und müssen feststellen, dass wir eine Lehre, wie die Böhmes: die Natur verdanke es nur der Liebe Gottes, die noch in ihr steckt, dass sie überhaupt Natur sein könne, bei Paracelsus vermissen; wie wir schon sagten, dass sein Augenmerk wenig auf das Ganze der Natur gerichtet sei. Allein ein Gedanke sei doch erwähnt, der sich in der Schrift de vera influentia rerum Pract. 1 (IX, 131 ff.) ausgeführt findet: Alle natürlichen Dinge fliessen aus Gott. Aber wie kann Gott natürlich sein? Er hat die Dinge aus Nichts geschaffen, die Kräfte aber, mit denen er sie voll macht (wie den Menschen mit der Seele) sind ewige Eigenschaften Gottes, die nach dem Weltende zu ihm zurückkehren, nämlich wenn alle Möglichkeiten erschöpft sind, und der annus mundi vollendet ist (VIII de gener. et fruct. elem. 1, 1). In diesem Gedanken sehen wir Böhmes Lehre von den Naturgeistern — die allerdings eine Jahrtausende alte Geschichte, bis hinab auf Zarathustra hat — vorgeahnt; freilich wieder nur in ganz unbestimmten Umrissen. Paracelsus ist immer Künstler, seine Gedanken wirken nicht durch ihre Beweiskraft noch durch ihren religiösen Wert, sondern ästhetisch, durch ihre Schönheit.

Diese ewigen Kräfte (Attribute würde Spinoza sie nennen) Gottes sind nun durchaus nicht mit den Ideen zu verwechseln. Sie erfüllen die Ideen und erheben sie in die Wirklichkeit, sie wirken in der Längsrichtung, während die Ideen Querschnitte darstellen; auch stehen die Ideen im schillernden Wechsel des Werdens, wie schon gesagt (vgl. Aurora 14, 10. 61), sie gaben also als solche keine Ewigkeit, sondern bleiben am Ende der Dinge nur wie Schatten stehen (de trib. princip. 9, 37—39; de tripl. vita 4, 28), wie leere Formen, nachdem die göttlichen Kräfte sich aus ihnen zurückgezogen haben, die ihre Seele waren. Seelen nennen wir sie freilich nur in Beziehung auf den Menschen. Seine Seele wurzelt, wie die Engel, in der ewigen Natur, im ersten Prinzipium Gottes und nimmt an allen ihren Eigenschaften teil. Nur selten aber wird in der alten Volksphilosophie die Gleichsetzung von Seele und ewiger, gottentstammter Daseinskraft aller Dinge wirklich vollzogen, wie bei Jakob Böhme, wenn er sagt, die Seele sei identisch mit Sul, dem ersten Bestandteile des Sulphur, d. h. sie sei der Urquell des ersten göttlichen Prinzipes in der Natur (de tripl. vita 2, 40 f.). Sowie dies erkannt ist, hat man

im Prinzipe die ganze spätere Leibnizsche Monadologie. Als notwendige Folge schimmert diese Lehre auch bei Paracelsus immer schon durch, wenn er einerseits für das einzig Ewige in der Welt die Seele erklärt, und andrerseits (besonders in der tiefsinnigen Philosophia ad Athenienses, Bd. VIII, s. 2, 6. 11. 14) lehrt, jedes Wesen habe Ewiges in sich, und am Ende der Dinge werde nichts übrig bleiben, als eine Welt der Seelen (VIII de gener. et fruct. elem. 1, 1).

Man vermisst hier sowohl bei Paracelsus wie bei Böhme eine eigentliche Ableitung der Welt aus den Seelen, das ist ein Mangel, den Leibniz ergänzt hat. Die Seelen sind das Innerste der Natur — aber doch wird die Natur vergehen und die Seelen frei von der Natur werden bleiben. Die Elemente stammen nach Paracelsus aus dem Nichts und gehen wieder ins Nichts, sind also das verkörperte Nichts (VIII Philos. ad Ath. 1, 1. 21; de gener. et fruct. 1, 1) — wie kommt nun die Seele dazu, sich in dies Nichts einzukapseln? Die Seele ist hier noch nicht als Naturglied, Naturelement begriffen. Man könnte sagen, Böhme habe dadurch einen Fortschritt gemacht, dass er lehre, die Stammseele (nämlich die Adams) habe sich willentlich mit der Äusserlichkeit, Elementenhaftigkeit, Körperlichkeit durchtränkt durch den Sündenfall. Allein auch hier ist die Seele zwar als leibbildendes oder wenigstens -wandelndes, aber nicht als weltbildendes Prinzip, als „Monade“ begriffen; und obendrein würde das nur von der menschlichen Seele gelten. Die theologische Exemption des Menschen von der Natur ist überhaupt die Wurzel aller Widersprüche in diesem Punkte. Aber diese Schranke hat, wie es scheint, in der ganzen neueren Philosophie nur Leibniz und etwa Spinoza überwunden.

Übrigens liegen schon bei Paracelsus mächtige Ansätze zu einer Ableitung der Natur aus der Seele vor: denn sie ist der Sulphur des Menschen, wie sein Leib Sal und sein Geist Mercurius ist (z. B. VI, 265). Bekanntlich sind diese drei Kräfte — so sagt man richtiger, als Stoffe — die Grundsubstanz jedes Wesens, in jedem aber verschieden. Sulphur giebt den Stoff, Sal Gestalt und Farben, Mercurius Eigenschaften und Kräfte. Und sie sind unmittelbare Analoga des dreieinigen Wesens Gottes (VIII, B. Meteor. cp. 2). Man kann also wohl mit Recht sagen, dass wir in ihnen den Inbegriff jener Gotteskräfte haben, die die Ideen erst füllen, und deren einzelne Strahlen Seelen sind.

In diesem Sinne hat auch Böhme die Lehre fortentwickelt, indem er einerseits die drei Kräfte auseinander ableitete und andrerseits im Zusammenhange damit sie als den Inbegriff seiner sieben Naturgeister aufzeigte. Dies verwickelte, indessen nicht unklare Kapitel der Lehre Böhmes kann hier nicht erörtert werden; genug, dass die Natur aus Gott quillt als sein lebendiger Leib und eine Offenbarung der Kraft Gottes ist. Übrigens giebt es neben den

formalen Kräften oder Ideen und den inhaltlichen oder Seelen noch eine dritte Gruppe von Natursubjekten, die gleichsam zwischen beiden steht: die Inanimata, wie Paracelsus sie nennt, die seelenlosen Naturgeister (s. IX, de Nymphis etc.). Die Lehre von ihnen hat Paracelsus stark beschäftigt. Ein jedes Element erzeugt mit dem Firmament zusammen (X, Philos. sag. 1, 10) den Menschen analoge Wesen, die aber, der unpersönlichen Weise ihrer Entstehung gemäss, keine Seele besitzen, also auch Gott nicht kennen, nach dem Tode restlos zergehen und nicht von Christo erlöst sind — wenn sie sich nicht durch Verheiratung mit einem Menschen eine Seele einflössen lassen; uns ist diese märchenhafte Vorstellung ja z. B. aus Fouqués Undine noch geläufig. Diese Wesen — im Wasser die Nymphen oder Undinen, in der Luft die Sylphen, in der Erde die Pygmäen, im Feuer die Salamander — sind die organischen Blüten der Elemente, aber da die Elemente aus dem Nichts stammen, eben nur Blüten der Vergänglichkeit. Auch sie bringt Paracelsus nicht genügend mit dem Naturlaufe in Zusammenhang; nur selten bezeichnet er die regelmässigen Naturvorgänge als ihr Werk. Als Künstler, als Dichter sieht er mehr die einzelnen Bilder, die abgegrenzten Natureinheiten, als die ursächliche Verknüpfung aller Naturglieder, die der Philosoph sucht; etwas mehr ist dies der Fall in Beziehung auf die „Superi", die „oberen Vice-homines", die firmamentischen Geister, die Gewitter brauen, Blitze schiessen u. s. w. (IX Fragm. de sagis). Die innere Notwendigkeit dieser Geister lehrt uns Böhme, der auch diese Vorstellung aufgegriffen hat, etwas mehr verstehen: Es giebt Geister, die mit der Natur zugleich, also von Anfang an, da sind, in den Elementen und besonders am Himmel: „sind aber veränderlich; denn ihr Schatten bleibet auch stehen, und sind sonderliche reine Geister, die nicht ihre Fortpflanzung aus sich selber haben, sondern werden zu sondern Zeiten durch Wirkung der Natur durch die Tinktur der Himmel erboren, verstehe die Oberen" (de tripl. vita 4, 54). Hier bestimmt Böhme sie in ganz ähnlicher Weise, wie die Ideen; man könnte sie vielleicht Ideen von Seelengruppen nennen; als „Gestirne" spielen sie bei Paracelsus und Böhme eine grosse Rolle, wie bekannt ist. Warum sind sie der Philosophie bis auf den heutigen Tag vollständig abhanden gekommen?

Wir haben schon erwähnt, dass die eigentliche Tiefe der Natur nur in der eigenen Seele als dem Subjekt-Objekt oder Absoluten ergründet wurde: der Mensch allein stammt aus der Ewigkeit; so tief beherrschte die Macht der Seele alles, dass gegen sie die Natur nur wie eine Reihe von Traumbildern am Geiste vorüberging. Das ist bezeichnend für die religiöse Stimmung dieser Philosophie. Schon Paracelsus sagt: „Es ist ein solch gross Ding um des Menschen Gemüt, also dass es niemand möglich ist auszusprechen. Und wie Gott selbst und Prima Materia und der

Himmel, die drei ewig und unzergänglich sind, also ist auch das Gemüt des Menschen. Darum wird der Mensch selig durch und mit seinem Gemüt, d. i. er lebt ewig und stirbt nimmermehr, als wenig als Enoch und Elias, die auch ihr Gemüt recht erkannt haben. Und wenn wir Menschen unser Gemüt recht erkennten, so wäre uns nichts unmöglich auf dieser Erden" (IX, 389). Bekanntlich hat diesen Gedanken Weigel — der eine Art von Synthese der Mystik (Eckhart, Tauler, Deutsche Theologie) und des Paracelsus versucht — weiter ausgesponnen. Schon Paracelsus beschreibt a. a. O, wie die Seele in der Ekstase ganz in sich versinkt und ertrinkt, bis sie Gottes Stimme hört — wie das auch Böhme oft ausführt (z. B. V. übersinnl. Leben 1—5; fast wörtlich so Weigel im Güldenen Griff Kap. 8). Weigel aber hat dies in eine allgemeinere Erkenntnislehre eingeordnet, von der er geradezu alles Heil in Kirche und Philosophie erwartet. Hundertmal schärft er es ein: die Erkenntnis ist aktiv, ist Sache des Subjekts, nicht des Objekts — denn woher sonst so viel verschiedene Meinungen über ein und dasselbe Ding? Erkenntnis kommt zustande, indem das Sinnesorgan vom Objekte affiziert wird, und dann aktiv (produktiv sagt Kant) ein Bild projiziert. Dies letztere ist der Erkenntnisinhalt (z. B. Güld. Griff Kap. 9). Es sieht also nicht das Sinnesorgan, sondern der innere, unsichtbare Mensch selbst, der dasselbe ist, wie der Geist. Der Mensch ist also das Erkennen selbst; er ist selbst das Auge der Welt (a. a. O. Kap. 11) [1]. Wenn er aber stillesteht vom Willen der Welt, sodass Gottes Willen wieder in ihn eindringen kann, so wird er sogar das Auge Gottes, mit dem Gott sich selber sieht. Und dies ist — der Glauben.

Im Menschen wird also der Kreislauf der vergänglichen, im Christen der Kreislauf oder die Heimkehr der ewigen Natur vollendet. Weigel denkt weniger naturhaft, als Paracelsus und Böhme, und mehr mystisch. Für den Glauben hat er einen naturhaften Ausdruck nicht gefunden, obwohl Paracelsus ihn vorbereitet hatte. Paracelsus lehrt ganz animistisch, die Seele in uns sei ein Engel,

---

[1]) Offenbar ist von hier aus nur ein Schritt bis zu Leibniz und Kant. Und doch ist diese Vorstellung selbst nur ein einziger Schritt über ganz animistische Anschauungen hinaus, wie wir sie noch bei Paracelsus finden. Dieser lehrt (IX, 298 ff.): Zwei Teile (subjektiver und Objekt) machen einen ganzen Menschen aus: Gesicht und Gesehenes, Gehör und Gehörtes u. s. w. Wer mein Sinnesorgan sieht, sieht nicht mein (seelisches) Wahrnehmen (Sehen) selbst. Es giebt also in mir einen unsichtbaren Menschen, der die eine Hälfte von mir ist; sein Mund sind Gedanken. Wenn mit diesem innern Menschen in mir, dem Geist, der Geist der Dinge zusammenstösst, so erkenne ich (IX de Lunat. Tr. 3). Wir machen uns gewöhnlich selten klar, eine wie dünne Schicht über den primitivsten Vorstellungen (die in unsern Bildern, besonders in der Sprache einen festen Rückhalt haben) noch unser wissenschaftliches Bewusstsein ist. Nur drei Jahrhunderte, nur zwei Gedankenstufen, ja, nur eine soziale Schicht trennen uns von einer Vorstellung, wie sie primitiver auch bei den Hottentotten nicht vorliegt.

der mit Blitzesschnelle (im Gebete) zu Gott fliegen und wieder zu uns herabfahren könne (X Phil. sag. 2, 1); darum ist bei ihm auch zwischen Leib und Geist kein wesentlicher Unterschied. Der Leib wird nur im engern Sinne Leib genannt, er ist der Leib *κατ' ἐξοχήν*, und der Geist ist ein unsichtbarer Leib. Dieser Geist übrigens, gebildet aus den unsichtbaren, zusammenwirkenden Ausstrahlungen der Gestirne (siderischer Leib) ist nicht zu verwechseln mit der Seele. Er ist nicht ewig (X Philos. sag. 1, 1. 6), wiewohl er länger lebendig bleibt, als die Seele, und je nachdem das Leben ihn gebildet hat, muss er sich nach dem Tode des Leibes unruhig umhertreiben, oder darf sich, wenn der Mensch in Gott seine Ruhe gefunden hat, still verzehren. Durch diesen siderischen Geist verkehren wir mit dem Firmament und mit den Geistern aller Dinge (X, 418). Ein anderes ist die Seele [1]), die noch im Paradies lebt (denn sie ist ja ewig) wenn auch Kreuz und Qual darauf gelegt ist. Wie der Geist dem äusseren, so entspricht die Seele dem ewigen, inneren Himmel (X, Phil. sag. 2, 1). Es lebt also jeder Teil des Menschen in einer besonderen Sphäre, und redet aus seiner eigenen Schule (a. a. O. 1, 8); darum führt der Mensch ein dreifaches Leben — bekanntlich einer der wichtigsten Lehrsätze dieser Mystik [2]). Dies setzt voraus, dass der Mensch oder jeder seiner drei Bestandteile einer übergeordneten Grösse angehört, Glied eines grösseren Ganzen ist, den Paracelsus wie Böhme seinen „Vater" nennen. Der Mensch hat drei Väter: als Leib die irdische Welt (in engerer Beziehung noch: das Vieh: IX, Vom Fundament der Weisheit u. K.), als Geist den (unsichtbaren X, 448) Sternenhimmel, als Seele Gott. Jeder Teil nährt sich aus seinem Vater und wird in ihm begraben (X Phil. sag. 1, 2; Böhme, Aurora 3, 5 f.).

An dieser Stelle, als am Ende des Kreislaufes der Natur, findet sich nun wieder der tiefe Einschnitt zwischen Paracelsus und Böhme, von dem wir ausgingen; bei Paracelsus ist die Einheit mit Gott im Laufe der Natur mit einbegriffen. Das Christentum ist die höchste Potenz der Natur; bei Böhme stehen natürlicher Mensch und Christ einander gegenüber, und obwohl ein jeder Mensch zum Leibe Gottes gehört, der die von den sieben Quellgeistern gebildete Natur ist, so gehört doch nicht ein jeder zum Leibe Christi.

Dass die Erlösung einer Natur darin bestehen muss, dass sie Leib Gottes wird — das hat auch Paracelsus begriffen. Aber

---

[1]) Übrigens schwankt die Terminologie bei P., vgl. z. B. X, 480.

[2]) Auch Schwenckfeldt hat ein Buch von dreierlei Leben des Menschen geschrieben, doch darf man sich durch den Titel nicht täuschen lassen. Er teilt nur ethisch ein in viehisches, philosophisch-legales und christliches Leben. Wiederum einen anderen Sinn hat die analoge Dreiteilung bei Eckhart, u. s. w.

bei ihm ist schwer einzusehen, warum nicht alle Seelen von selbst erlöst sein sollen. Zwischen Paracelsus aber und Böhme ist die That Luthers gefallen, die Wiederentdeckung der „Natursünde", die „lebet und thut alle Sünde und ist die wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeitlang sündiget, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch" (Luther E. A. 10, 305). Seit dieser Erkenntnis ist die Erlösung nicht als Krönung, sondern als Verwandlung der Schöpfung zu begreifen. Der Leib Christi, den die Seelen bilden, ist ein andrer, als der Leib der Kräfte Gottes.

Bekanntlich ist die Vorstellung von dem Leibe Christi, der die Seelenwelt ist, zuerst neu belebt durch den Abendmahlsstreit; die Zähigkeit, mit der Luther an dem tiefsinnigen, aber dem späteren kirchlichen Lehrbegriff innerlich völlig fremden Dogma von der Omnipräsenz des Leibes Christi und dessen Genusse im Abendmahl festhielt, beweist, wie stark Luther naturhaft dachte, und wie wenig er innerlich mit der bloss logischen Erlösungslehre seiner Nachfolger zu thun hatte. Sehr belehrend sind hier Paracelsus Vorstellungen, die in ihm freilich vielleicht durch Luther angeregt aber doch zu selbständig sind, um einfach aus Luther abgeleitet werden zu können. Sie erbauen sich auf der Grundlage des volkstümlichen, noch halb animistischen Denkens, und diese Grundlage sollte man untersuchen, wenn man über den Quell der Anschauung auch Luthers Klarheit haben will — statt auf alte nominalistische Spitzfindigkeiten u. dgl. zurückzugreifen.

Es ist die älteste religiöse Vorstellung in Beziehung auf das Abendmahl, dass durch dasselbe unser Geist oder unsre Seele genährt werde, d. h. der unsichtbare Leib in uns mit dem unsichtbaren Leibe (also „Geiste") Christi. So denkt natürlich auch Paracelsus, darum ist „sakramentalisch" und „siderisch" gleichbedeutend (VI, 315). „Wann nun alsdann [am jüngsten Tage] alle diese Dinge vollendet und vergangen sind, werden alle elementalischen Ding [1]) wiederum zu der Prima Materia Elementorum gehen, und in Ewigkeit gequellet und nicht verzehret werden. Dagegen werden alle sakramentalische Kreaturen wiederum gehen zu der Prima Materia Sacramentorum, d. i. Gott werde in ihm erleucht, klarifiziert, und in der ewigen Freud und Seligkeit Gott ihren Schöpfer loben, ehren und preisen, von Welt zu Welt, von Ewigkeit zu Ewigkeit" (VI, 328). Hiernach bildet also unser Siderisches im Jenseits den Himmel, und ihm (nicht der Seele) kommt das Sakrament zu gute. Da Paracelsus sonst eine Auferstehung des siderischen Leibes leugnet und nur eine des ewigen Leibes (d. h. der Seele) anerkennt, scheint also der siderische Leib, sogut wie der elementische, ein Ewiges in sich zu haben, das aber wieder

[1]) d. h. natürlich deren Ewiges, s. o.

zu Gott zurückkehrt; nur die Seele bleibt individuell. Der Geist isst im Abendmahl ein von Gott gebackenes Brot, nämlich sein Wort, d. h. seinen Willen, seinen Gedanken, der in dem Brote steckt (X, 355); denn man muss sich gegenwärtig halten, dass auf jener Denkstufe zwischen Geist und Gedanken kein Unterschied ist — wie das ja selbst bei Spinoza noch zu beobachten ist (Eth. II, 21 Schol.). Darum kann Paracelsus sich auch so ausdrücken: im Abendmahl werde unsere Imagination geschwängert mit Leib und Blut Christi, und gebäre dann den neuen Leib aus dem irdischen Acker in die himmlischen Scheuern (X Append. 61). Einen Leib aber müssen wir haben, weil wir nur durch ihn Menschen sind und als Menschen erlöst sein sollen (ist doch Christus Mensch geworden!), doch wird in der Auferstehung Seele, Blut und Fleisch Eines sein; wir heissen dann nicht mehr animae (X, Philos. sag. 2, 6).

Ein Andres ist es, die Erlösung naturhaft, ein Andres, sie natürlich zu denken. An letzterem nahm Luther Anstoss: keine Werke noch Wunder der Natur können die Welt erlösen; aber er dachte oft recht naturhaft. Je mehr sich davon seine Nachfolger entfernten, um so näher kamen sie der Lehre von einer natürlichen Erlösung; wenn die Rechtfertigung ein juristischer Vorgang ist, so ist das Naturhafte damit abgestreift; und wenn Christus durch seine menschlichen Thaten die Welt erlöst hat, so ist die Welt durch Weltliches erlöst. Gegen letztere Konsequenz sträubten sich Schwenckfeldt und Andr. Osiander. Schwenckfeldt dachte durchaus nicht naturhaft, lehnt z. B. eine Einwohnung Gottes in der ganzen Welt energisch ab (s. Vom ewigen Wesen Gottes); er nahm Anstoss daran, dass die Natur durch Natur (Menschheit Christi) sollte erlöst werden; aber er fand nicht den richtigen Gegensatz: durch Gott, sondern nur den konträren (katholischen): durch Übernatürliches; und so verfiel er auf seine Lehre vom wunderbaren Fleische Christi. Richtiger dachte Osiander, der vom gleichen Problem ausging, und lehrte: das Göttliche in Christo war das Erlösende. Interessant aber ist es, wie beide, sowie sie sich von der natürlichen Erlösungslehre entfernen, der naturhaften sich nähern; ganz begreiflich: ihnen lag es an der Wirklichkeit der Erlösung, und eine Erlösung durch Natur konnte keine wirkliche Erlösung sein, wie andrerseits eine nicht die Natur erlösende Erlösung keine wirkliche war. Die Form der Erlösung muss übernatürlich, ihr Objekt die Natur sein. Bezeichnend ist darum für Schwenckfeldt der beständig wiederkehrende Dualismus von Schöpfung und Gebärung[1]) als Gottes Wirkungen, in dem die herrschende Kirche gern „Gnostizismus" wittert, ein Zeichen, wie sehr das christliche Grundproblem dem Bewusstsein entschwunden ist.

---

[1]) Bei Weigel: Natur und Gnade.

Demselben Interesse entspricht Osianders Lehre von dem Unterschiede zwischen der (einmal durch Christi Leben und Tod vollzogenen) Erlösung und der Christwerdung und Vergottung („Rechtfertigung") des Einzelnen. In diesem Punkte hatte es Schwenckfeldt nicht viel weiter gebracht, als zu der Forderung innerer Empfindung von der Wirklichkeit der Erlösung. Dies ist noch innerweltlich (katholisch) gedacht; er ist der Verläufer des Pietismus. Osiander lehrt, man müsse wirklich Gott in sich haben, sonst sei diese Erlösung eine Fiktion. Sein Gedankengang (nach der Schrift „Von dem einigen Mittler" u. s. w. Königsberg, den 8. Sept. 1551) ist folgender: Es giebt ein äusseres Wort (Schall) und darin ein inneres Wort (Gedanke, Sinn), das dem innern Worte des Hörers entspricht; das innere Wort der Predigt ist aber Gottes inneres Wort (Gedanke, Wille), d. h. Gott selbst (λόγος, Christus). Erfasse ich also im Glauben das innerere Wort des Evangeliums, so habe ich Gott selbst in mir. Mit Recht beruft sich Osiander für diese Lehre auf eine Menge Stellen bei Luther; Luther empfand noch recht naturhaft und sein Interesse war ebenfalls ausschliesslich das an der Wirklichkeit der Erlösung. Der Glaube war ihm ein ausserweltlicher, übernatürlicher, und eben deshalb naturhafter Vorgang.

Schon in dem letzten von Paracelsus angeführten Gedanken sahen wir, wie eng die Lehre vom Leibe Christi und vom Glauben zusammenhängen können; sie sind die objektive und subjektive Seite einer naturhaft denkenden Erlösungslehre. Auch für den Begriff des Glaubens finden wir die naturhaften und volkstümlichen Grundlagen bei Paracelsus, auf denen dann die trockene Lehre der Reformatoren, der Glaube sei ein Willensakt, sich aufgebaut hat. Glauben ist ihm eine konzentrierte, heftige „Imagination", ein tiefes, willenhaftes Sichversenken in eine Absicht der Seele. Diese Imagination ist magisch und fast allmächtig (jede in der Sphäre, in der sie wirkt, in Leib, Geist oder Seele). Durch den Glauben werden wir zu Geistern und ihnen an Kraft gleich (I, de caus. morb. invis. B. 1), schaffen in uns eine neue Welt, in der wir dann allmächtig sind[1]). Es begreift sich also unter

[1]) „Dann nicht der Mund mag den Glauben bestätten, ob er gleichwohl Ja spricht, ich glaub; der Glaub liegt im Gemüt, im Herzen im höchsten Grund des Menschen, do der Mensch ganz bei einander ist und do all sein Herz ist. — — Als es setzt ihm einer für: in dem Wasser wilt du sehen das Ding — — — Nun giebt dein Glauben ein neu sydus, das sich gebieret aus dem Öbern, in das du glaubst; dann der solchs thun will in solcher Gestalt, der muss in das glauben, in dem es ist und sein mag. Nun seind die astra in Elementen, in die setzest du den Glauben: jetzt vereinigt die Imagination und dasselbiges astrum eine Ehe zusammen und verheiraten sich in ein Pflicht und Bündnis. Die Vereinigung giebt ein Generation, diese Generation giebt ein opus. — — — Also ist ein anderst, glauben in Gott, ein anderst, glauben in die Natur, ein anderst, glauben in den Teufel" (X, 429 f.). „Glauben beschleusst den Willen" (X, 474). Vgl. I Paramir. Tr. 4 philos. X, Philos. sag. 1, 7 (artes incertae).

Imagination und Glauben vieles, was wir heut Suggestion oder dgl. nennen; und man darf durchaus nicht vor der Erkenntnis erschrecken, dass auch Luthers Glaubensbegriff diese Wurzel hat. Freilich ist es ein grosser Unterschied, ob man mit Paracelsus, dem hierin sowohl die katholische, wie die kalvinische Auffassung und auch die ernstere Richtung der lutherischen nahe steht, durch die Imagination sich gleichsam in Gott einbohren und Gottes Kraft dem eigenen Willen einflössen will, oder ob man umgekehrt mit Luther (Osiander, Weigel) und Böhme lehrt, Gott sei es, der in uns glaube, der also in uns Willen, Natur und Mensch werde, er sei das Subjekt unsers Glaubens, wir sein Mittel.

Wie in dem amor Dei intellectualis der Mystik, z. B. Eckharts, so kehrt in diesem Glaubensbegriffe die verirrte Natur wieder in ihren Ursprung ein. Im Glauben erhält die Natur das erste Pfand ihrer Verwandlung, d. h. Erlösung; denn in ihm wird sie ja wieder der verlorenen Engelsnatur teilhaftig, die darin besteht, alles zu empfangen, nicht sich, sondern Gott und aus Gott zu leben, als Glieder seines ewig quellenden Geistes, als Schwingungen seiner ewig ausklingenden Liebe.

Das geschieht, wenn der Natur wieder das Herz Gottes, d. i. Christus aufgeschlossen wird. Darum heisst er auch der Natur Ende (Böhme de trib. princ. 9, 32); und so ist geleistet, was gefordert wurde: eine christliche Philosophia naturalis. „Christus ist die Weisheit Gottes, ein Anfang und Ende aller Kreaturen. Will einer die Natur ergründen, so muss er in Christo anfangen und in ihm vollenden, sonst ist sein Philosophieren nichts wert“ (Weigel, Güld. Griff Kap. 5). Auf dem Standpunkte jener Zeit ist es geleistet. Paracelsus hat die grosse naturphilosophische Grundlage geschaffen, Luther die religiöse, Böhme hat beide in überwältigend und und ganz unerreicht tiefsinniger Weise zu dem reichsten und wundervollsten Systeme vereinigt, das die Welt bisher gesehen hat. Und heute? Eine neue Naturanschauung ist gewonnen, doch ihr Paracelsus fehlt noch. Das Christentum ist das alte geblieben, aber neue Ahnungen seines eigentlichen Sinnes und Wertes scheinen hier und da in den Tiefen mancher Seelen aufzudämmern. Wer wird unsrer Zeit leisten, was Böhme der seinigen gegeben hat?

---

# Kleinere Mitteilungen.

## Die „Deutsche Akademie“ zu Göttingen im 18. Jahrhundert.

Von

**Ludwig Keller.**

So lange man sich nicht entschliesst, die Geschichte und das Wesen der freien Sozietäten und Akademien — die „Deutsche Gesellschaft“ in Göttingen erhielt im Jahre 1740 ihre Bestätigung unter dem Namen Deutsche Akademie — unter allgemeinere Gesichtspunkte zu stellen, als es bis jetzt üblich ist, wird jede Einzelforschung darüber ein durchaus unbefriedigendes Ergebnis haben. Thatsächlich haben viele dieser Sozietäten, darunter auch die Göttinger, für ihren vorgeblichen Hauptzweck, nämlich für die Pflege der deutschen Sprache und Dichtkunst, wenig geleistet und wer ihre Bedeutung daran misst, kann sie nur sehr gering einschätzen; ja, von diesem Standpunkt aus lohnt es sich überhaupt nicht, sie zum Gegenstande besonderer Untersuchungen zu machen.

Wir bedauern daher, die neueste Arbeit auf diesem Gebiete, nämlich die Geschichte der deutschen Gesellschaft in Göttingen von Paul Otto[1]), deshalb für verfehlt bezeichnen zu müssen, weil sie die eigentliche Bedeutung dieser Sozietät auf einem ganz unrichtigem Gebiete sucht und das Wesen der Sache nicht erkannt hat. Allerdings entspricht das Verfahren der herrschenden Überlieferung, die noch immer die Hülle für das Wesen hält, und, da sie den vorgeblichen Zweck mit gutem Grund als nicht erreicht ansieht, über die Bestrebungen der Gesellschaften überhaupt geringschätzig die Achseln zuckt.

Trotz dieses Sachverhalts hat unzweifelthaft die Gesamtheit der Deutschen Akademie auch für die Geschichte der nationalen Sprache und Dichtkunst viel geleistet und zwar nicht bloss in Deutschland und keineswegs allein im 17. und 18. Jahrhundert. Anders aber verhält es sich mit manchen Einzelgesellschaften, wo der Sache lediglich von anderen Gesichtspunkten eine geschichtliche Wichtigkeit beiwohnt und zwar vom Gesichtspunkte der allgemeinen Geistesgeschichte aus. Denn die Sozietäten sind durchweg, wie gering oder

[1]) Dr. Paul Otto (Göttingen), Die deutsche Gesellschaft in Göttingen 1738—1758. A. u. d. T.: Forschungen zur neueren Litteraturgeschichte. Hrsg. v. Dr. Franz Muncker in München. Heft VII. Verlag von Alexander Duncker, Berlin. Preis 2 M.

wie gross auch der Wert ihrer „Schäfergedichte", „Kantaten", „Lobschriften", „Elegien" u. s. w. gewesen sein mag, die Träger einer bestimmten Geistesrichtung, und solange man nicht erkennt oder anerkennt, dass die einzelnen Gesellschaften Erziehungsstätten und „Pflanzschulen" (wie sie sich selbst nennen) dieses Geistes gewesen sind, so lange wird man die Absichten ihrer Stifter nicht verstehen und ihren Einfluss nicht recht würdigen. Dabei ist es sehr möglich, ja vielfach wahrscheinlich, dass manche Mitglieder über die eigentliche und wahre Bedeutung ihrer Gesellschaft selbst nie zur vollen Klarheit gekommen sind.

Wir würden in diesen Dingen längst viel klarer sehen, als es heute der Fall ist, wenn nicht durchweg oder fast durchweg gerade die wichtigsten Akten der Sozietäten fehlten. Was wir früher in betreff der Sozietäten des 17. Jahrh. nachgewiesen haben (s. M.H. der C.G. 1895 S. ff.), das trifft u. a., wie Paul Otto hervorhebt (S. V), auch auf die Göttinger deutsche Gesellschaft zu; auch hier sind lediglich die „harmlos erscheinenden Papiere" und das was sich darin eingeschlichen hat, auf die Nachwelt gekommen. Wie soll man da sichere urkundliche Nachrichten über die Absichten der Stifter gewinnen?

Einstweilen lässt sich nur aus den Namen und der uns anderweit bekannten Stellungnahme der Mitglieder, sowie aus gelegentlichen Kundgebungen allgemeiner Art der Beweis erbringen, dass wir in diesen Gesellschaften die Vertreter einer bestimmten Geistesrichtuug vor uns haben, und hierfür geben auch die bescheidenen Beiträge Zeugnis, die Otto aus den Resten der nachgelassenen Papiere der „Deutschen Akademie" in Göttingen hat sammeln können. Oder deutet es etwa nicht auf eine bestimmte Geistesrichtung, wenn die Göttinger „Gesellschafter" in den grossen politischen Kämpfen der Zeit, die doch auch zugleich grosse geistige Kämpfe waren, schon seit 1741 begeisterte Anhänger Friedrichs des Grossen und (wie Otto sagt) „gut fritzisch" waren? (S. 57) und dies, obwohl der grosse Friedrich doch sicherlich die „deutsche Sprachkunst" nicht gefördert hat? Und ist es nicht sehr bezeichnend, dass ihre Mitglieder einmütig für die grossen Wortführer des Toleranzgedankens in England und in den Niederlanden, für Hugo Grotius, Baco, Milton, Locke, eintraten und sich grossen Männern wie Comenius, Leibniz und Wolf anschlossen? Dass sie ferner durchweg, soweit wir die Ansichten der einflussreicheren Mitglieder verfolgen können, gegenüber den Tendenzen der überlieferten Schulweisheit einer thätigen Lebensweisheit das Wort reden und warme Befürworter der Naturerkenntnis gewesen sind?

Wichtig ist der Umstand, dass in Göttingen gerade solche Berufe frühzeitig unter den Gesellschaftern hervortreten, denen die Litteratur und Sprachwissenschaft besonders fern standen, z. B. Ärzte, Mathematiker und Theologen, letztere freilich nie, wenn sie zugleich strenggläubig lutherisch waren. Bei der Gründung spielt Joh. Laur. Mosheim eine Rolle, der Theologe vermittelnder Richtung in

Helmstedt (auch hier gab es eine deutsche Gesellschaft), der niemals „Poet“ war, und bei der Reorganisierung nach dem 7jährigen Kriege der Mathematiker Abr. G. Kästner, der zwar gelegentlich Verse machte, aber nichts weniger als ein Dichter war. — Bei der Wahl der „Musageten“ und „Senioren“ war meist von dichterischer Bethätigung gar keine Rede, sondern es war der Besitz einer angesehenen gesellschaftlichen Stellung massgebend; nur im allerfrühesten Stadium hielten die Gründer eine starke Anlehnung an das philologische Seminar der Universität und seinen Leiter, den Univ.-Bibliothekar Joh. Mathias Gesner, für zweckentsprechend.

Alsdann aber, und zwar schon sehr bald, band man sich nicht mehr an das Seminar noch an die Universität und zwar ward wunderbarer Weise sofort der Leibarzt des Königs von Hannover, Hugo, Mitglied, von dessen dichterischen Leistungen die Welt nie etwas erfahren hat. Kurz danach ward Graf Heinrich XI. von Reuss-Plauen „Obervorsteher“ und seine beiden Räte (also ältere Männer), Riesenbeck und v. Geusau, traten ebenfalls bei, auf Grund welcher litterarischen Verdienste, wird nicht gemeldet. Diesen folgte noch im gleichen Jahre (1740), also zwei Jahre nach der Gründung, ein anderer Leibarzt des Königs von Hannover, Dr. Paul Gottlieb Werlhoff, sowie der Oberstleutnant Joh. Friedr. von Uffenbach (Otto, S. 27); auch über deren „Sprachstudien“ schweigen unsere Akten. Im Jahre 1743 wurde Justus Möser aufgenommen. Friedr. Wilh. Zachariae und J. W. Ludw. Gleim waren auswärtige Mitglieder.

Ebenso wie bei den übrigen „deutschen Akademien“ tritt in Göttingen, wenn auch hier wegen der Beschränktheit aller Verhältnisse etwas stotternd, der Gedanke der „Erziehung des Menschengeschlechts“ bei allen besseren Köpfen der Gesellschaft in den Vordergrund, jedenfalls bei allen denen, die im inneren Ringe dieses Kreises standen. Zu diesen gehörten u. A. die beiden verdientesten Sekretäre der ersten Entwicklungsepoche, nämlich Gesners rechte Hand Rudolf Wedekind und Joh. Philipp Murray. Wedekind gab selbst eine „moralische Wochenschrift“ heraus, andere gleiche Wochenschriften wurden von den Gesellschaftern unterstützt und fleissig gelesen; überhaupt waren Ehren der Sozietät am leichtesten durch Verdienste auf diesem Felde zu erringen, wie denn z. B. ein Kaufmann in Amsterdam, Joh. Christ. Cuno, lediglich auf Grund seines „Versuchs einiger Moralischer Briefe in gebundener Rede“ Ehrenmitglied wurde.

Ebenso finden wir unter den Mitgliedern den Herausgeber der moralischen Wochenschrift, die im Jahre 1738 zu Leipzig unter dem Titel „Der Freimaurer“ erschien, Joh. Joachim Schwabe. Es ist ganz unzweifelhaft, dass diese Zeitschrift, die in manchen deutschen Gesellschaften verbreitet war, auch in Göttingen gelesen wurde.

Man weiss, dass diese moralischen Zeitschriften, die zuerst in England zu Ansehen gelangt waren — der „Spectator“ war hier massgebend —, überall in den „Sozietäten“, besonders auch in der Schweiz, blühten. Erklärlicherweise waren es daher auch die Schweizer,

wie Albrecht von Haller und Joh. Jac. Spreng, die in Göttingen hoch verehrt wurden.

Von den Männern, die zwischen 1762—1792 der Göttinger Sozietät angehörten, nennen wir hier: G. A. Bürger, Ludwig Hölty, J. J. C. von Bernstorff, Just. Klaproth, Chr. Fel. Weisse, Dan. Schiebeler, Rud. E. Raspe, Isaak von Colom, E. G. Baldinger, Chr. G. Heyne, J. G. H. Feder, Joh. Chr. Gatterer, Aug. Ludw. Schlözer, Chr. W. Büttner. In der Zeit, wo A. G. Kästner „Ältester" war, waren Bürger und Hölty „Beisitzer" (1769 f.) [1]). Sicher ist, dass die sog. „Illuminaten" unter den „Gesellschaftern" manche Mitglieder besassen (z. B. Feder, Meiners und Spittler) und der Briefwechsel Friedrich Schlichtegrolls mit C. G. Lenz wird sicher weitere Aufschlüsse bieten [2]).

Da natürlich angesichts der für die Öffentlichkeit bestimmten Satzungen und der darin ausschliesslich betonten „Sprachkunst" die Aufnahme von Männern befremdlich war, die sich nie auf diesem Gebiet bethätigt hatten, so ward unter der Hand auch wohl eingestanden, dass „das Werk der Gesellschaft", wie Rud. Wedekind einmal sagt, „zwar der deutschen Sprache, aber auch der Tugend und Freundschaft gelte" [3]). Als man des Schutzes des Königs von England (Georg II.) und Kurfürsten von Hannover sicher war, sank die durchsichtige Hülle immer mehr und es ward unverhohlen gesagt, dass nicht bloss „Sprachkunst", sondern auch „Verdienste und Vorzüge, welche durch ächte Tugend belebt" seien, das Recht der Aufnahme unter Umständen gewähren könnten (Otto, S. 40 f.). Stets aber behielt der § 1 der Satzungen (Otto, S. 9) Gültigkeit, dass die Gesellschaft sich die Prüfung der Aufzunehmenden und gegebenen Falls die Ablehnung der Aufnahme vorbehielt.

Unter den Mitgliedern hatten nicht alle die gleichen Rechte, vielmehr gab es, wie in den übrigen deutschen und ausserdeutschen Akademien, mit denen man durch Verleihung von Ehrenmitgliedschaften u. s. w. nahe Fühlung besass, mehrere Stufen und Grade: man hatte Zuhörer, freie Mitglieder, ordentliche Mitglieder. Auch gab es Poetae laureati, d. h. Mitglieder, die den poetischen Lorbeer erhalten hatten. Endlich gab es seit 1740 auch Ehrenmitglieder, denen seit 1774 auch alle die zugerechnet wurden, „welche als ordentliche Mitglieder aufgenommen worden und bereits öffentlichen Charakter und Ehrenämter bekleideten" (Otto, S. 40). In die Leitung teilten sich der Präsident, der Obervorsteher, der Senior, der Sekretär und die Beisitzer; der Senior erhielt bei den Arbeiten den Titel „Verehrungswürdiger", d. h. „Ehrwürdiger".

---

[1]) S. Kluckhohn im Archiv f. Litteratur-Geschichte, 1884, S. 66.

[2]) Der Nachlass Schlichtegrolls wird von der Kgl. Bayr. Akademie in München aufbewahrt.

[3]) Wedekinds Vorrede zu G. Chr. Schmalings Buch „Ilfelds Leid und Freude." Göttingen 1748 (§ 21).

Die Satzungen der Göttinger zeigen eine enge Anlehnung an die Ordnung der Leipziger „Redner-Gesellschaft“, an deren Spitze Gottsched stand; wenn man dieselben liest, überzeugt man sich leicht, dass der Name Redner-Gesellschaft kein zufälliger war, und wenn die Sozietäten praktische Wirkungen gehabt haben, so liegen sie zweifellos eher in der Übung und Heranbildung rednerischer Fähigkeiten, als in der Förderung der Dichtkunst. Thatsächlich haben sie auf die Entwicklung der Beredsamkeit einen starken Einfluss geübt.

Bei der allgemeinen Beurteilung der „Gesellschaften“ ist gerade dieser Punkt noch nirgends beachtet worden und auch Otto weiss davon nichts zu sagen.

Es ist zu bedauern, dass die erhaltenen Akten über die Formen, unter denen sich die Göttinger Gesellschaft zu bethätigen pflegte, sehr wenig verraten. Dass aber solche Formen und Symbole vorhanden waren, lehren einzelne, zufällig aufbewahrte Nachrichten und Bilder.

Die „Gesellschaft“ in Zürich, die sich die „Sozietät der Maler“ nannte, kannte und gebrauchte Zeichen und Symbole, die der Baukunst entnommen waren, wie z. B. das Schurzfell, den Hammer u. s. w. (s. Keller in den M.H. der C.G. 1898 S. 44 f.). Da ist es nun merkwürdig, dass die „Deutsche Akademie“ in Göttingen ebenso wie die Züricher (und wie im 15. u. 16. Jahrh. die italienischen Akademien und im 17. Jahrh. die „Deutsche Akademie“ des Palmbaums, s. Keller a. O. S. 40 ff.) in gleicher Weise ihr Abzeichen der Baukunst entnommen hat. Denn sie führte in ihrem Wappen (s. Otto S. 27) das Senkblei, das ein Genius (ursprünglich eine vorgestreckte Hand) herabfallen liess. Dazu lautete der Wahlspruch der Sozietät:

„Ungezwungen und richtig.“

Man weiss, dass das Senkblei dazu dient, den Bau auf seinem Grunde senkrecht aufzurichten. Was war das für ein Bau, auf den das Wappen deutete?

---

## Huisgenooten, Hugenotten.

Von

**Ludwig Keller.**

Über den Namen Hugenotten veröffentlicht D. H. Tollin in Magdeburg in der Reform. Kirchenzeitung 1899 Nr. 49—52 eine längere Abhandlung, die auch für unser Forschungsgebiet von Interesse ist. Der Verfasser ist der Überzeugung, dass der Name von dem altdeutschen Husginoz, Husknoz, holländisch Huisgenoot her-

zuleiten ist und wir müssen seiner Meinung beitreten. Hugenotten ist soviel wie Familiares, Socii, Genossen. Wenn diese Ableitung richtig ist, entsteht die Frage nach der Entstehung des Ausdrucks. Tollin meint, dass die seit 1549 beginnende Auswanderung der französischen Evangelischen der Anlass geworden sei, dass die ausländischen Glaubensgenossen die Bezeichnung „unsere Hausgenossen = „unsere Glaubensbrüder" gebraucht hätten. Wir können dem nicht zustimmen. Wie kommt es denn, dass zwar die seit 1525 aus Frankreich flüchtenden Waldenser und Reformierten, nicht aber die flüchtenden Lutherischen „Hausgenossen" genannt werden, obwohl diese doch auch als „Glaubensbrüder" aufgenommen wurden? Der Fingerzeig für die richtige Deutung liegt vielmehr in den Namen Socii und Familiares. Der Name Familisten wird bereits frühzeitig in ganz ähnlicher Weise als Sektennamen verwandt, wie der Name Hugenotten; die „Familisten" (s. Realencykl. f. prot. Theol. Bd. V [3. Aufl.] S. 750 ff.) sind Evangelische, welche Genossen (Socii) des „Hauses der Liebe" (Huis der Liefde) sind; daher heisst die Bruderschaft auch „Haus der Liebe", englisch Family of love und ihre Zusammenhänge mit der „philadelphischen Sozietät" sind ebenso unzweifelhaft, wie mit den übrigen „Sodalitäten" (Genossenschaften). Dabei muss man sich erinnern, dass durch alle Jahrhunderte des Mittelalters die Namen Familia und Familiares Bezeichnungen sind, welche innerhalb der altevangelischen Gemeinden (Waldenser etc.) ebenso wie die Namen Societates und Sodalitates zur Bezeichnung der eignen Gemeinschaft gebraucht werden (s. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II, 93, 94, 95, 96, 99 u. öfter).

Der Name Socii ferner ist gerade in den sog. Ketzergemeinden des ausgehenden Mittelalters zur Bezeichnung der eigenen Mitglieder vielfach im Gebrauch. Diese Gemeinden kannten, wie wir an anderen Orten nachgewiesen haben (s. Keller, Johann von Staupitz, Leipzig. S. Hirzel 1888 S. 63 ff., 212 ff., 276 ff., 328 ff., 368), drei Grade oder Stufen der Mitgliedschaft, welche schon im 13. Jahrhundert ausdrücklich als die Grade der Socii (auch auditores genannt), der fratres und der amici (oder perfecti) unterschieden werden; die allgemeinste Bezeichnung, eben die der Socii, kehrt dann zur Benennung aller Mitglieder wieder. Auch unter den sog. Anabaptisten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland kommt um 1534 der Name „Genossen" in gleichem Sinne vor.

Der Gebrauch des Namens Familia ist keineswegs ein zufälliger; er bringt vielmehr den für diese Gemeinschaft ganz wesentlichen Gedanken zum Ausdruck, dass sie eine Brüderschaft (keine Kirche) sein wollte, deren Zusammenschluss auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit beruhte.

Es hat gar nichts auffallendes, dass ein ursprünglich deutsches Wort in die französische Sprache aufgenommen wird; so stammt z. B. das Wort „Loge" von dem althochdeutschen „Lobia" (Laube); aber es ist allerdings wahrscheinlich, dass diese Aufnahme längst vor dem

16. Jahrh. stattgefunden hat; die neueren Forschungen haben dargethan (s. Tollin a. O. S. 387), dass der Ausdruck Hugenot zur Bezeichnung der Protestanten aus dem Volksmund stammt, und auch dies würde für unsere Ansicht sprechen. Es gab seit dem 13. Jahrh. ausser den Familiae und „Hausgenossenschaften“ (Societates) der sog. Ketzer auch noch andere bekannte „Hausgenossenschaften“, z. B. diejenigen der Münzer. Die Münzer — die Societates oder Fraternitates monetariorum, wie sie in den Urkunden heissen — bildeten eine in sich fest geschlossene Genossenschaft, die allerlei technische Geheimnisse besass und wahrte, und deren Mittelpunkt die Münze war. Diese „Münze“ hatte ausser den Werkstätten auch Versammlungsräume, Amtstuben, Schenkstuben u. s. w. und bildete den Mittelpunkt des ganzen Lebens für die „Brüderschaft“, die sich „Münzgenossen“ und ihre Münze meist einfach das „Haus“ nannten. Rasch bürgerte sich daher der Name Hausgenossen gerade für die Münzer ein; auch der Name Familiares findet sich. Seit dem 14. Jahrhundert bekam der Name „Hausgenossen“, auch sofern er eben die Münzer bezeichnete, in ähnlicher Weise einen verdächtigen und gehässigen Beigeschmack etwa wie im 15., 16. und 17. Jahrh. der Name „Alchymisten“. Die Gründe, die dies bewirkten, sind verschiedener Art gewesen; ein Grund aber ist der — wir werden das bei anderer Gelegenheit beweisen —, dass auch diese Münzergenossenschaften ebenso wie die „Alchymisten“ und die „Bauhütten“ in den Verdacht der Häresie gerieten.

---

## Zur Geschichte des „Wiedertäufers“ Melchior Rink.

Von

Gymn.-Lehrer Lic. Dr. **Otto Clemen** in Zwickau.

Als erstes sicheres chronologisches Datum aus dem Leben des Wiedertäufers Melchior Rink[1]) hatte bisher seine Wirksamkeit als Schulmeister und Kaplan in Hersfeld zu gelten (1523). Daher werden

[1]) Vgl. die Artikel von Hochhuth in der Realencyklopädie für Theologie und Kirche² u. von Adolf Stern in der Allgemeinen deutschen Biographie. Im Index Benedicts XIV. 1758 steht sein Name fälschlich für Melchior Kling (Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I [Bonn 1883] S. 120). Neuestens K. Rembert, Die „Wiedertäufer“ im Herzogtum Jülich, Berlin 1899, S. 453 Anm. 3 und Ed. Jacobs, Die Wiedertäufer am Harz, Wernigerode 1899 (Druck von B. Angerstein).

vielleicht ein paar Notizen über seine Leipziger Studienzeit willkommen sein. Seinen Namen zwar habe ich leider in der Leipziger Universitätsmatrikel nicht finden können; in dem unten erwähnten Vorwort an seinen Lehrer Johann Lange aus Löwenberg vom 13. April 1516 bezeichnet er sich als baccalareus artium; aber auch unter den Promovierten der vorhergehenden Jahre begegnet sein Name nicht [1]. Nun erschien 1516 bei Jacob Thanner in Leipzig eine Gedichtsammlung von ihm unter dem Titel:

Melchiaris Rynchij Hessi Car= / men amenitates verne tempestatis ex / parte completens (!). / Euangeliu Christiani pascatis versibus hex. inclusu / Elegia ad deum optimum maximum / Elegia ad sanctissi. dei parentem vir. Mariam / Elegia in vite humane brevitate et fortune perfidia / Vita diue Helisabete vidue cursim conscripta / Et alia nonnulla. / AD LECTOREM. / . . . 24 ff. 4^to^. 24^b^ weiss. 24^a^ unten: Lipsie Impressit Jacobus Thanner. M. D. XVI. [2]) Am Schlusse stehen Begleitgedichte von Johannes Lange, Hermannus Tulichus [3], Blasius Epelfaginus [4] u. Joannes Tregerus Monopolitanus [5].

Natürlich gilt auch von diesen Gedichten das Urteil Paulsens: „Es sind niemals Verse gemacht worden, die weniger den Namen von Dichtungen verdienen, als diejenigen der sogenannten Poeten, wenn anders Dichten nicht heisst, Wörter nach einem metrischen Schema zusammenstellen, sondern tiefste und innerlichste Erlebnisse der Menschenseele in Tönen ausströmen, für welche die Alltagsrede nicht Raum hat.“ Doch findet sich unter all dem Konventionellen und Gezwungenen auch manches Gelungene und Echte, so in der Elegia in humanae vitae brevitatem et fortunae perfidiam die Verspottung eines Parvenu: „Zähle nur mit lächerlichem Stolz deinen glänzenden Stammbaum auf, der du nie mit Plebejern zu Tische gesessen haben

---

[1]) Denn mit Mathias Ringk Eisleibensis, immatrikuliert Winter 1512, = Mathias Ringk de Eysenbergk, bacc. art. 5. Sept 1514 (die Matrikel der Universität Leipzig, herausgegeben von Erler I 522. 524. II 496) kann er doch nicht identisch sein?

[2]) Zwickauer Ratsschulbibliothek XXIV. X. $20_{11}$.

[3]) Vgl. u. a. O. Günther, Plautuserneuerungen in der deutschen Litteratur des XV.—XVII. Jahrhunderts und ihre Verfasser, Leipzig 1886, S. 73. 81 u. G. Bauch in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte V (Berlin 1895) S. 17 f. u. in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XVIII (Gotha 1897) S. 404 f. Sommer 1512 ist er in Leipzig als ‚Hermannus Tulike de Steynheym‘ immatrikuliert (Matrikel I 520).

[4]) Sommer 1511: Blasius Eppel de Wynshagen; 18. Mai 1513 bacc. art. (Matrikel I 511. II 482).

[5]) Sommer 1513: Joannes Treger de Monnichberg; 5. Sept. 1514 bacc. (I 525. II 497).

willst! ‚Consul war mein Urahn.‘ Ja, auf den Pflug gestützt wünschte er, dass der steinige Acker Frucht ihm brächte! ‚Prätor der Ahn.‘ Mit seinen Bauern faulenzend, verbrachte er ganze Tage in ödem Geschwätz! ‚Offizier der Vater.‘ Als Ochsenknecht schritt er der munter springenden Herde durch die Auen voran!“ [1]) — oder das Epitaphium rustici et eiusdem pastoris: „Hier liege ich, dessen Sorge war, die fetten Schollen zu furchen und wolltragende Herden zu hegen, dem der kleine Acker mit vielfachem Gewinn das Anvertraute treulich zurückgab, dem die schäumenden Melkgelten mit schneeweisser Milch sich füllten, den keine Prozesse aufregten, der seine Brust nicht dem Mars, die Glieder nicht des Meeres wilden Stürmen, auch dir nicht, Venus, darzubieten brauchte, dessen einziges Talent darin bestand, anderer Herzen zu gewinnen und sich dienstbar zu machen, hier liege ich, die Glieder vom Grabhügel bedeckt, während die Seele im Himmelreich fortlebt.“ [2]) Betreffs seiner Lebensumstände erfahren wir, dass er aus Hessen stammte — deshalb besingt er so gern die heilige Elisabeth [3]). Seinem Vater, der ein armer Bauer gewesen zu sein scheint, ist er treu ergeben: „Eher wird die Sonne im Westen auf- und im Osten untergehen, eher werden die Flüsse die himmelanragenden Berge übersteigen und die Flammen nach unten züngeln, eher die Fische in der Luft, die Vögel im Meere leben, als mich Vergessenheit des liebsten Vaters überkommt und aus meiner Brust die süsse Liebe schwindet.“ [4]) Besonders wichtig ist aber das folgende Gedicht:

Quos Lipsiae praecipuos habuerit praeceptores, ubi egerit, qua conditione quaque aetate fuerit.

Haec mea Misniacis agitat cum Thespias oris,
Ingenii faciens prima pericla mei,
Langius est studiis pulcherrima regula nostris,
Nec minus, Aubane, tu quoque, docte, places.
De lare si rogitas, de conditione, repente,
Lector, in alternis instituare modis:
Lipsiaci colitur, praeclarum insigne, licei
Collegium maius quod vocitare solent,
Hic ubi divina praestans Hieronymus arte
Et fovet et famulum me iubet esse suum.
Aetatis spatium (namque id quoque quaerere possis)
Septima dimidia tum trieteris habet. [5])

[1]) fol. 10[b].

[2]) fol. Ciij[a].

[3]) fol. 11[b]: Saphicum melos divae Helisabetae viduae et Hassiae tutricis vitam tumultuarie et cursim complectens. C[a]: Ad divam Helisabetam viduam. Cij[a]: Epitaphium divae Helisabetae viduae.

[4]) fol. 16[b].

[5]) fol. 22[a].

Wir erfahren also, dass Rink damals, 1516, 22 1/2 Jahre alt war, dass er im Collegium maius wohnte und ausser bei Johann Lange auch bei dem fränkischen Humanisten Gregorius Coelius Aubanus[1]) Colleg hörte. Ersterem[2]) ist auch die Vorrede vom 13. April 1516 gewidmet, in der ihm Rink u. a. auch für Erlass (oder Stundung?) der Collegiengelder dankt[3]).

Endlich sei noch erwähnt, dass er ein Gedicht beigesteuert hat zu dem Schriftchen: Artificiosa memoria . . . per Jacobum philippum de ysabellis Tridentinum, Leipzig, Valentin Schumann 1516[4]).

---

[1]) Günther a. a. O. S. 72. Krause, Helius Eobanus Hessus I (Gotha 1879) S. 118.

[2]) Vgl. meine Notizen im Neuen Archiv für Sächsische Geschichte u. Altertumskunde XIX (Dresden 1898) S. 96 f. Anm. 11.

[3]) ‚Quanta enim in me semper facilitate quantaque benignitate, cum minus solvendo essem [in unserem Exemplar dazu die Interlinearglosse von Stephan Roths Hand: cum minus tuis lectionibus pecunijs satisfacere possem], extiteris, admirabundus vel saepius mecum repeto. Cum praesertim (quod equidem scio) haud multo me plerumque inter tot tantosque et in me et in universos tui studiosos collocatos labores nummatior esses (fol. 1b).

[4]) Artificiosa Memo= / ria in omni scibiliu genere proficere / volenti vtilissima per Jacobu philippu de ysabellis Tridentinu / Artium magistru congesta Abonhora. / . . . 4 ff. 4a unten: Valentinus Schumannius Lypsick Impressit. 1516. — Winter 1515: Jacobus Philippi ex Ysabellis Talentinus magister Bonnoniensis (I 546). fol. 1b Vorwort des Verfassers an Johann Lange, Lipsico In gymnasio, XV Calen. Januarij [18. Dez.] 1516. Darunter ein Gedicht von Andreas Frank von Kamenz (vgl. meinen Aufsatz im Neuen Archiv S. 295 ff.). Auf der Titelseite Gedichte von Lucas Habelius Thuroniensis (Sommer 1513: Lucas Habel Toroniensis, 8. Febr. 1516 bacc. art. [I 325. II 508]) u. Johann Reusch aus Eschenbach (vgl. meinen in der Jubiläumsschrift des Kgl. Sächsischen Altertumsvereins in diesem Jahre erscheinenden Aufsatz). fol. 4b endlich: Melchior Rynchius Hessus memorandi artis auditori.

## Zur Geschichte der romanischen Waldenser in den Jahren 1530—1535.

Bei den Akten des Kirchen-Archivs zu Strassburg, die sich heute im Thomas-Archiv daselbst befinden[1]), liegt in gleichzeitiger Abschrift ein Brief Wilhelm Farels und Petrus Virets aus Genf vom 4. August 1535, welcher die Adresse trägt: Piis fratribus Christum pure profitentibus verbi ministris et aliis pietatis studiosis, und der also an die evangelische Kirche in Strassburg gerichtet ist. Aus dem Inhalt geht hervor, dass das Gesuch durch ein Mitglied der Waldenser-Gemeinden überbracht war. Der Brief ist, soviel mir bekannt, bisher nicht veröffentlicht; er ist ziemlich umfangreich und es scheint uns aus gleich anzuführenden Gründen wichtig, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Farel und Viret schreiben u. A.:

Audimus non sine animi gravissimo cruciatu afflictiones, bonorum direptiones, exilia, carceres, exquisita tormenta et inaudita supplicia, quibus sparsim per Gallias pii fratres opprimebantur supra vires dilacerabanturque; sed nihil est quod nobis plus attulerit moeroris, quam cruenta illa in fratres, qui incolunt eam Galliae partem, quam vulgus Provinciam appellat et saeva persecutio, quam sine Lachrymis nec audire nec commemorare possumus. Populus est ingens, sed simplicissimus et verae ac Christianae religionis pertinax imitator, quamlibet hactenus multis nominibus infamatus, quod puriorem Christianismum profiteri maluerit, quam se pontificiis execrandis sacris et receptae consuetudini atque superstitioni adstringere. Semper patuit impiorum injuriis et pontificiae Tyrannidi, adeo ut saepe factus sit veritatis hostibus praeda et variis fuerit suppliciis affectus. Sed quamvis conatus sit Antichristus modis omnibus eorum labefacture fidem, coegeritque nonnunquam simulare multa, non potuit tamen efficere, quin etiamnum appareant in simplici populo antiquae religionis vestigia, reluceatque illa Christi simplicitas, modestia et a Christo toties inculcata charitas. Waldenses vulgo vocantur, quorum famam ad aures vestras pervenisse non dubitamus. Agriculturae semper fuerunt studiosissimi, labore manuum et simplicissimis artibus sibi ac familiae victum parantes,

[1]) Collect. Wenckeriana Vol. II. f. 288 ff.

sed tam diuturnis variisque pressi afflictionibus, ut vix respirare queant. Remiserat se aliquamdiu furor hostilis, cessaratque persequutio priusquam innotesceret nomen Lutheri; verum simulatque animadvertit Antichristus, se aliunde impeti et undique emergere Evangelii professores, qui suo regno ruinam minarentur, ita recruduit pugna, ut simul cum piis reliquis, quos Lutherani titulo famosos haberi volunt, conatus sit involvere et penitus delere bonos illos viros, in quos velut totius belli pondus decumbit. Nam postquam non licet sanguinis sitientissimo hosti alios omnes tollere de medio, illic quasi lupus rapacissimus in medio innoxii gregis rabiem suam exsatturat, suae permittit omnia libidini et in Christi oviculos suam exercet lanienam. Jam annis aliquot ita expositi fuerunt impiorum libidini, ut quo se verterent nullus pateret locus. Nam cum ditiores viderent nonnullos, abunde oblatum est pontificiae rapacitati et inexplebili avaritiae alimentum. Quamdiu itaque bonis viris fuit, quod injicerent in latrantia rapidorum canum ora, paulo clementius cum illis actum est. Nunc autem, postquam insatiabiles Tyranni rapinis pauperum domum rediissent onusti, intelligerentque, nihil esse pene reliqui non solum in facultates, sed in multa hominum milia ita desaevire coeperunt, ut non jam aliquo justitiae praetextu, sed armata manu, collecta hominum sceleratorum turba, irruerint in pagos aliquot occisuri quotquot forte deprehendissent. Domos aliquot incenderunt, reliqua omnia depraedati sunt, ut nihil reliqui fecerint, et si quae forte occurebat pannida mulier vim inferre parabant. Optime viris consultum est, quod cesserint venienti favori: tacemus calumnias, quibus hactenus obruti sunt et tormenta, quibus cogebant invitos confiteri, quod nunquam cogitatum fuerat, adeo ut non defuerint fidei inquisitores, qui crura piorum torrentes minati sint extremum exitium, nisi Christum negarent natum ex virgine, ut eadem opera suae servirent avaritiae et majore gravarent et invidia et infamia apud imperitam multitudinem. Atque ad hunc modum proximis annis examinati sunt. Nunc vero gravius adhuc premuntur, cum omnibus a tergo impendens hostis crudelissimus quemque minetur[1]) . . . Quocunque se vertant in tam arctas reducti sunt angustias, ut nusquam pateat rima, qua elabantur, nec haerere loco possunt, neque tuto egredi, propter hostium ubique paratas insidias. Plebecula est consilii et auxilii inops . . . .

Nihil non tentavimus, ut viam inveniremus, qua et gloriam Dei proveheremus simulque fratribus consuleretur, sed consilii et auxilii tam sumus expertes, ut nec nobis nec illis possimus prospicere, nisi quod nobis visum est consultius, si pius hic frater, qui exacte novit omnia et . . .[2]) maxima fuit, istuc ad vos mitteretur, a quo latius

[1]) Das war im Juli 1535, wo ein Einfall von Truppen in die Sitze der Waldenser stattfand.

[2]) Das Wort ist unleserlich.

audietis omnia, quae illic contigerint, simulque consuletis, quid vobis facto opus esse videatur . . . .

Operae pretium itaque nobis videbatur, si apud pium quempiam principem locus aliquis incultus illi genti rei rusticae peritissimae traderetur colendus . . . . .

Dieser Brief entwirft von dem Zustand, in welchem sich der grössere Teil jener altevangelischen Gemeinden, die von den Aussenstehenden „multis nominibus infamati erant“, gewöhnlich aber Waldenser genannt wurden, ein sehr anschauliches Bild. Ihre Zahl war danach immer noch gross und sie hielten an der wahren Religion standhaft fest, aber es waren fast durchweg sehr einfache Leute, Bauern und Handwerker, die in bescheidenen Verhältnissen lebten. Ihre Feinde hatten von je auf alle Weise versucht, sie in ihrem Glauben wankend zu machen; aber, obwohl der Druck, unter dem sie lebten, sie zu mancherlei Anpassung zwang (simulare multa), so konnte er doch nicht bewirken, dass die Spuren ihrer alten Religion verwischt wurden.

Vor der Zeit, als Luthers Name bekannt wurde, hatte die Wut der Gegner einigermassen nachgelassen; aber als der Antichrist sah, dass auch anderwärts und vieler Orten Bekenner des Evangeliums (professores Evangelii) auftauchten — Farel und Viret rechnen also auch die alten Waldenser zu den Evangelischen und eben als solche empfehlen sie sie den Evangelischen in Strassburg — da begannen die früheren Verfolgungen in bisher unerhörter Weise von neuem. Da die reissenden Wölfe vielfach ihre anderen Gegner nicht erreichen konnten, so wollten sie wenigstens an diesen Leuten, die ganz in ihrer Gewalt waren, ihr Mütchen kühlen.

Und zwar hat diese erneuerte Verfolgung nicht etwa erst kurz vor Abfassung des Briefs begonnen, sondern schon seit Jahren gedauert; zuerst begann man mit der Ausplünderung der Wohlhabenderen, allmählich hielt man aber gerichtliche Prozeduren nicht mehr für nötig, sondern überfiel die „Ketzer“ mit Heeresmacht: man folterte sie, zwang sie zu Bekenntnissen, die den Hass der Bevölkerung gegen sie aufreizten, obwohl sie die in sie hineingefragten und ihnen abgepressten Dinge nie geglaubt haben. Das dauerte die ganzen letzten Jahre hindurch. Zuletzt nun und neuerdings sind sie von Haus und Hof vertrieben und haben keinerlei sichere Wohnstätte mehr. Der Überbringer dieses Schreibens werde die ganze Lage auseinandersetzen. Farel und Viret haben den Wunsch, dass irgend ein frommer Fürst diesen im Ackerbau sehr erfahrenen Leuten ein Stück unkultiviertes Land überlassen möge.

Das war also der Zustand der Waldenser in den Jahren, wo sie sich der Reformation Zwinglis anschlossen. Das Emporkommen der Evangelischen im Reiche war es gewesen, welches den Vernichtungskrieg gegen diese „Lutheraner“ oder „Wiedertäufer“.

wie man sie nannte, herbeigeführt hatte[1]), was war natürlicher, als dass sie jetzt Hülfe bei denselben Evangelischen suchten, die, wie sie glaubten, sich als ihre Brüder fühlen würden? Aber hier begegneten sie der Forderung des vollen Anschlusses an die reformierte Lehre. Was war zu thun? Schliesslich siegte die reine Lehre und es kam ein Abkommen zu Stande, dem sich aber ein Teil der „Waldenser" trotz ihrer Lage nicht anschliessen konnte.

Wenn man diese Dinge verstehen will, so muss man die Geschichte der böhmischen Brüder in jenen Zeiten studieren. Die Lehre, d. h. die Dogmatik, war eine Seite ihres religiösen Lebens, der sie keineswegs die gleiche Bedeutung wie die Reformatoren beilegten. Wenn in Rücksicht auf die Daseinsfrage eine Anpassung nötig war (sie hatten ja unter dem Drucke harter Schicksale die schwere Kunst der Anpassung gelernt), so konnte man es hier eher als z. B. auf dem Gebiete der Gemeinde-Verfassung versuchen. Sich mit diesen Lehr-Formulierungen abzufinden, war doch mehr Sache der Prediger; die einfachen Leute blieben, wie man auch die Sätze eines schriftlichen Bekenntnisses fassen mochte, bei den von den Vätern ererbten Überzeugungen; denn sie waren weit davon entfernt, einem solchen Bekenntnis eine die Gewissen verpflichtende Bedeutung beizulegen. Und schliesslich war doch die Daseinsfrage wichtiger als das Bekenntnis; sollte man in Rücksicht auf erstere nicht in der letzteren ein Entgegenkommen versuchen?

Es wäre sehr wünschenswert, wenn die Geschichte und die Zustände der romanischen Waldenser zwischen den grossen Verfolgungsperioden von 1488 und 1535 zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht würden; die bezügliche Arbeit Herzogs (1853) genügt den heutigen Bedürfnissen durchaus nicht mehr, zumal gerade die oben angedeutete Periode in diesem Buche nur ganz obenhin behandelt wird.

---

[1]) In einer bei den erwähnten Strassburger Akten befindlichen Bittschrift der Waldenser sagen sie ausdrücklich: „Lutherani — nominantur". In einem Berichte des Kanzlers Feige an den Landgrafen Philipp von Hessen vom 26. 12. 1540 wird darauf hingewiesen, dass die verfolgten Evangelischen in Südfrankreich weder „Widdertäuffer" noch „Waldenser" seien. „Waldenser" hiessen damals in erster Linie die „Pickarden" in Böhmen, die böhmischen Brüder. Von allen Gemeinschaften aber, die so genannt wurden, ward der Name mit Entrüstung zurückgewiesen; es war den Gegnern gelungen, dem Namen „Waldenser" in derselben Weise eine beschimpfende Nebenbedeutung anzuhängen, wie es bei dem Namen Bougre (Bulgarus), der ursprünglich auch eine Sekte bedeutete, der Fall war.

# Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verb. u. verm. Aufl. unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten hrsg. von D. Albert Hauck, Professor in Leipzig. Siebenter Band. Gottesdienst — Hess. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 1899. 10 M.

Auch dieser siebente Band (s. M.H. der C.G. 1899 S. 304 ff.) enthält eine Reihe von Artikeln, welche das Arbeitsgebiet der C.G. nah berühren. Wir nennen darunter die Aufsätze über Cornelius Grapheus (Otto Clemen), Geert Groote (L. Schulze), Hugo Grotius (H. C. Rogge), Ludwig Haetzer (Th. Keim † [Hegler]), Albrecht von Haller (Blösch), Johann Georg Hamann (Arnold), K. A. von Hase (G. Krüger), Heinrich von Lausanne (Hauck) und Johann Gottfried Herder (A. Werner). Erfreulich ist, dass in die Realencyklopädie auch ein Mann wie Albrecht von Haller Aufnahme gefunden hat, obwohl sein Feld nicht die Theologie war, sondern die Naturforschung; jedenfalls ist es richtig, dass ihm in der Religionsgeschichte und insbesondere der Geistesgeschichte ein Platz zukommt und dass seine Bedeutung in dieser Richtung grösser ist als die manches Theologen, dem hier lange Spalten gewidmet sind. Eingehender, als es geschehen ist, hätten wir den sonst sehr lesenswerten Artikel Rogges über Hugo Grotius gewünscht; wenn es einmal zu einer „Encyklopädie der Religionsgeschichte" kommen sollte, so müsste Grotius darin einen Ehrenplatz erhalten. Der Artikel über Haetzer (so schreibt er sich selbst und die Schreibung Hetzer ist von seinen Feinden erfunden) enthält die in diesem Werke üblichen Ausfälle gegen die Täufer; oder war es nötig, diesen Mann „feige nach Täuferart" zu nennen? War die Feigheit wirklich Täuferart? Selbst Capito erhält wegen seiner Beziehungen zu den Täufern einen Seitenhieb. Die Tonart, selbst in wissenschaftlichen Werken, wird in diesen Fragen immer weniger erfreulich. L. K.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Dr. Karl Vorländer. Mit dem Bilde Kants. Halle a. d. S., Otto Hendel. Preis M. 3,60.

Es darf wohl billig bezweifelt werden, ob von den vielen Tausend Exemplaren, die von Kants Kritik der reinen Vernunft in den billigen Reclamschen und Meyerschen Ausgaben verkauft worden, mehr als 10 Prozent wirklich durchgelesen sind. Gleichwohl ist es natürlich mit Freude zu begrüssen, dass das Hauptwerk deutscher Philosophie für einen minimalen Preis käuflich ist, da es dadurch sicherlich auch leichter in die Hand von Leuten gelangt, die etwas davon haben. Sind solche Ausgaben überdies so sorgfältig gearbeitet wie die Kantausgaben von Kehrbach oder die Schopenhauerausgabe von Grisebach, so werden sie auch dem eigentlichen Gelehrten willkommen sein. In noch höherem Grade aber dürfte dies gelten von der vorliegenden Kritikausgabe von dem besonders durch seine wertvollen Beiträge zu Vaihingers „Kantstudien" vorteilhaft bekannten Solinger Gelehrten Dr. Vorländer. Ja, dieser hat durch ein mit erstaunlichem Fleiss gearbeitetes, 68 Seiten füllendes Sachregister seiner Ausgabe einen Bestandteil verliehen, der dieselbe jedem Philosophiebeflissenen bald unentbehrlich machen dürfte. Auch textkritisch ist die Ausgabe mit grösster Sorgfalt so vollkommen als möglich gestaltet, und eine XLII Seiten füllende Einleitung giebt Auskunft über Kants Leben und philosophische Entwicklung bis 1770, über die Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft, über die erste Aufnahme des Buches sowie über die Prolegomena, über das Verhältnis der zweiten zur ersten Auflage, über die Ausbreitung der Kantischen Philosophie, ihre Verdrängung durch neue Systeme und ihre Erneuerung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, über die Grundtendenz des Werkes und endlich über die Hilfsmittel zum Studium der Kritik der reinen Vernunft.

Während also Kehrbach und Grisebach bei ihren Ausgaben sich gänzlich „circa sacra" halten, geht Vorländer in seiner musterhaft klaren Einleitung eingehend „in sacra" ein, und wie sehr er dazu befähigt war, wird denjenigen, „denen Philosophie am Herzen liegt", wohlbekannt sein.

Einbeck. **O. A. Ellissen.**

H. Romundt: 1. Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen. Leipzig. C. G. Naumann 1895. 2 M. 2. Eine Gesellschaft auf dem Lande. Unterhaltungen über Schönheit und Kunst mit besonderer Beziehung auf Kant. Leipzig. C. G. Naumann 1897. 2 M.

Der Verfasser dieser beiden Schriften ist bekannt durch sein ernstes Bemühen, Kants Weltanschauung populär zu machen; wir haben in der ersten Schrift eine Art von Einführung in die Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft und der Religionslehre, in der zweiten in die Kritik der Urteilskraft. Doch nein, das wäre wohl zu viel gesagt; nicht der eigentlich wertvolle, d. h. philosophische Gehalt jener grossen Werke wird dargeboten. Kant leitet seine be-

kannte Formel des Moralgesetzes aus dem blossen Wesen des reinen Wollens ab, und will durchaus nicht in ihr die Regel des exemplarischen Verhaltens aufstellen, wie Romundt (S. 52 der ersten Schrift) sagt. Nach Romundt soll Kant unter dem Gesichtspunkt der neueren Naturwissenschaft und der Anpassung aufgefasst werden. Dieser Gedanke ist richtig und seine Durchführung wäre sehr nötig. Aber Romundt giebt nur Andeutungen, er begnügt sich leider damit, Symptom dieses Zeitbedürfnisses zu sein. Und dazu ist der Weg, den er wählt, uns nicht sympathisch. Die Natur ist die Grundlage des Geistes; als die Grundwissenschaft aber der Anpassung bezeichnet R. die Geographie; läge die Zoologie (Biologie) nicht näher? Ist nicht z. B. Rasse wichtiger als Klima? Aber freilich, dann wäre die äusserliche Anknüpfung an Kant, der u. a. auch Geograph war, verloren gegangen. Mehr noch als der ersten Schrift schadet der zweiten die allzu bequeme Briefform: besonders da hier protokollarisch über eine Anzahl ästhetischer Unterhaltungen Bericht erstattet wird. Übrigens sind diese Gespräche wegen ihrer Bezugnahme auf die gegenwärtige Litteratur interessanter und könnten zweifellos in Familienkreisen zu allerlei ästhetischem Nachdenken anregen, wenn schon sie der Schärfe und Bestimmtheit entbehren.

Dr. G. A. Wyneken.

---

## Nachrichten und Bemerkungen.

Das **Bischofsamt** (Seniorat) der Brüdergemeinden, das einst Comenius inne hatte, besteht noch heute innerhalb der Unitätsgemeinden, die sich in der Provinz Posen erhalten haben und die an ihren grossen Überlieferungen, trotz ihres Anschlusses an die Reformierten, mit Treue und Anhänglichkeit festhalten. Im Jahre 1899 ist Herr Konsistorialrat Albertz in Posen zum Senior erwählt worden — denn die Unitätsgemeinden wählen ihren Senior, und er wird nicht wie die Superintendenten vom Staat ernannt — und am 19. November v. J. fand die feierliche Bischofsweihe, die man in der Landeskirche ebenfalls nicht kennt, in Posen statt, die auf Grund des alten Formulars vollzogen wurde. Dabei spielt die Handauflegung des weihenden Seniors, der Bruderkuss und eine Art symbolischer Kette, welche die Unitätsgeistlichen mit dem Senior durch Handreichung herstellen, eine Rolle. Der neugeweihte Senior gab in seiner Predigt der Hoffnung Ausdruck, dass den Bekennern der evangelischen Lehre in Polen aus der jahrhundertelangen Thränensaat der Väter noch eine reiche Ernte erblühen werde.

In den Ketzerprozessen des Mittelalters ist häufig von dem **Pater spiritualis** eines oder mehrerer „Häretiker" die Rede, dem der Filius spiritualis gegenübersteht. Der Sinn der Bezeichnung ist einstweilen nicht vollständig klar; aber man wird doch dabei sehr an die Patrini d. h. die Pathen erinnert, wie sie z. B. bei der Aufnahme in gewisse Zünfte üblich waren, d. h. an das Institut der **Bürgen,** das ehedem auch in den altchristlichen Gemeinden Geltung besass. Diese Bürgen waren Personen, die der Gemeinschaft bereits angehörten und die für den Charakter, die Kenntnisse und die Bundestreue eines neu aufzunehmenden Mitgliedes die Gewähr übernahmen; sie hatten auch die Pflicht, den die Aufnahme Nachsuchenden den ersten Unterricht zu erteilen und sie über manche Dinge vorher aufzuklären. Merkwürdig ist, dass auch in den „Akademien" des 15. bis 17. Jahrhunderts die Namen Pater spiritualis oder Filius wiederkehren (vgl. M.H. der C.G. 1895 S. 166 u. 324).

Es lässt sich beobachten, dass bis tief in das 16. Jahrh. hinein gerade diejenigen Gegenden hervorragende und dauernde Sitze der „Waldenser" und ähnlicher „Ketzereien" sind, in denen ein starker **Bergwerksbetrieb** vorhanden war; das trifft z. B. zu auf Oberösterreich (Steyer), auf Mähren, Böhmen, Sachsen (Zwickau), Harz (Stolberg), das Herzogtum Berg und die Grafschaft Mark, Siegen, Nassau, Aachen, Bistum Lüttich, Saar-

gegend (Trier) u. s. w. Das pflanzt sich dann fort auf solche Gegenden, wo irgend ein mit dem Bergwerksbetrieb zusammenhängender Hüttenbetrieb (z. B. Glashütten, Schmelzhütten etc.) existierten. Die Ursachen lassen sich einstweilen nicht völlig aufklären, aber wir wollen doch auf einige Punkte hinweisen. Die Bergleute und alle die, welche mit der „Scheidekunst“ und mit der Metallverarbeitung zu thun hatten (man kannte die Vertreter der Scheidekunst auch unter dem Namen der Alchymisten), waren meist in den sog. Hammerhütten fest organisiert (vgl. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. 1885, S. 236), deren uralte Ordnungen und Namen — in Siegen gab es um 1500 eine Hammerhütte „Zum heiligen Kreuz“ — eine nahe Verwandtschaft mit den ebenso alten Satzungen und Bräuchen der Bauhütten zeigen; in der That besassen ja auch beide Gewerbe schon deshalb mannigfache Berührungen, weil kein Bergwerk ohne Steinhauer (Steinmetzen) und Bauverständige und kein grosses Bauwerk ohne Hausteine und Eisen ins Leben treten konnte. Noch wichtiger ist ein anderer Punkt. Es gab schlechterdings kein Gewerk, dessen ganze Thätigkeit sich so leicht einer unerwünschten Beaufsichtigung entziehen konnte, als der Bergwerksbetrieb, so weit er in **unterirdischen Arbeitsstätten** stattfand. Gegenüber der furchtbaren Ketzergesetzgebung, wie sie Jahrhunderte lang zu Recht bestand, lag eine Hauptschwierigkeit für die Übung der Kulthandlungen in der Beschaffung gedeckter Versammlungsräume; hier, im Bergwerksbetrieb, war sie für die Eingeweihten in einer Weise möglich, wie nirgends sonst und so fand die Sekte „der Grubenheimer“ in den Schächten und ihren Nebenräumen am ehesten und sichersten das was sie brauchte, nämlich sturmfreie Plätze, wo sie, wie ehedem die ältesten Christen in den Katakomben, ihre verbotenen Gottesdienste halten konnten.

---

Seitdem die Versammlungen der älteren Akademien unter dem Verdacht der „Häresie“ standen, lag für die Leiter und die Mitglieder eine Hauptschwierigkeit in der Beschaffung von **Versammlungsräumen**, die gegen das Eindringen von Aussenstehenden wohl und gehörig gedeckt waren. Die Akademie der Naturphilosophen zu Nürnberg, welche von Aussenstehenden die Sozietät der „Alchymisten“ genannt wurde, versammelte sich im 17. Jahrhundert, wo auch Leibniz ihr Mitglied und Sekretär war, „bei den Münzmeistern“, d. h. im Gebäude der städtischen Münze, wo in geschlossenen Gemächern mit „geheimen Münzzeug geprägt“ wurde (s. M.H. der C.G. 1895 S. 93). — Die Errichtung von „Laboratorien“, d. h. von Räumen, wo sie ihre Arbeiten vornehmen konnten, die von den Anhängern der „Alchymie“ in allen grösseren Orten betrieben wurde, fand gewöhnlich an Orten (Flusswerdern u. s. w.) statt, deren Zugang leicht zu sperren war. In allen diesen Laboratorien — das Berliner stand auf dem Friedrichswerder, in der Nähe des Schlosses zwischen Schleussengraben und Spree — haben naturwissenschaftliche Versuche und Arbeiten stattgefunden und insofern waren sie die gegebenen Mittelpunkte für die „Naturphilosophen“; aber wie in den alten Akademien neben der Pflege der Geometrie (wie man damals den Inbegriff der Naturerkenntnis nannte) Kulthandlungen der „Philosophen“ hergingen, so scheint es auch später der Fall gewesen zu sein. Wo keine

derartigen „Arbeitshäuser" vorhanden waren — im Haag besassen die Alchymisten oder „Artisten", die bei ihren Versammlungen den Schurz brauchten (s. M.H. der C G. 1895 S. 141), einen eignen Palast —, da versammelten sich die „Anhänger der Kunst", die die Gegner gern die schwarze Kunst nannten, entweder in den Zunfthäusern angesehener Gilden oder in den Wohnungen wohlhabender Mitglieder, nicht selten auch auf den Schlössern der Fürsten und Herrn, die ihnen Schutz gewährten, weil letztere selbst den „Stein der Weisen" suchten. Es verdient Beachtung, dass die Laboratorien der Alchymisten nicht, wie man bei ihren naturwissenschaftlichen Zielen erwarten sollte, im Zusammenhange mit den Universitäten auftauchen; wohl aber erscheinen sie im Anschluss an andere Organisationen, an sog. Collegia, die bald unter der Form von Collegia physico-chymica, bald als Collegia medica oder unter ähnlichen Namen bekannt werden. Ein solches Collegium medicum wird in Berlin im Jahre 1685 unter staatlichen Schutz gestellt. Bezeichnender Weise entwickelten sich diese Laboratorien und Collegien in Berlin viel kräftiger, als z. B. in Dresden, wo zwar unter Johann Georg I. ebenfalls ein Laboratorium gegründet worden war, dessen Leiter aber unter der Beargwöhnung und der Feindschaft der lutherischen Staats- und Kirchenbehörden zu keiner gesicherten Thätigkeit gelangen konnten.

---

Wir hatten in diesen Heften (1900 S. 63) auf die Thatsache hingewiesen, dass Thomas Carlyle sich, wie er selbst erzählt, an der Hoffnungsfreudigkeit des bekannten Goetheschen **Maurer-Hymnus** stets von neuem aufgerichtet und zum Kampf für die idealen Güter des Lebens gestärkt hat. In Rücksicht auf diese Bemerkung macht uns einer unserer englischen Leser, Herr P. C. Horsfall, Swanscoe Park bei Macclesfield, darauf aufmerksam, dass Carlyle das Gedicht in England und Amerika weit und breit bekannt gemacht hat, indem er eine englische Übersetzung anfertigte. Sie ist in Carlyles Werk „Past and Present" (2. Aug. 1845 S. 318) veröffentlicht und lautet:

The Mason's ways are
A type of existence,
And his persistance
Is as the days are
Of men in this world.

The Future hides in it
Gladness and sorrow;
We press still thorow,
Nought that abides in it
Daunting us, — onward.

And solemn before us,
Veiled, the dark Portal,
Goal of all mortal: —
Stars silent rest o'er us,
Graves under us silent.

While earnest thou gazest,
Comes boding of terror,
Comes phantasm and error,
Perplexes the bravest
Wiht doubt and misgiving.

But heard are the Voices, —
Heard are the Sages,
The Worlds and the Ages:
„Choose well, your choice is
Brief and yet endless;

Here eyes do regard you,
In Eternity's stillness;
Here is all fulness,
Ye brave, to reward you;
Work, and despair not."

---

Im Sprachgebrach der Akademien der Alchymisten des 17. Jahrh. spielt der Name **Kunst, Anhänger der Kunst** (Filii Artis), **hohe Kunst** u. s. w. eine Rolle; auch der Name Artist kommt vor und man weiss, dass von den Gegnern die Alchymisten oft als Schwarzkünstler bezeichnet wurden. Sicher ist, dass die Mitglieder der Akademien damit die „Lebens-Kunst", oder die wahre Weisheit im Gegensatz zur falschen Weisheit meinten. Diese „wahre Weisheit" — Pomponius Laetus, der „Pontifex maximus" der römischen Akademie, nannte sie „Panagia", Comenius und Andere „Pansophia" – wird bildlich in verschiedenen Formen symbolisiert. Auf dem Titelblatt der Ausgabe des Prodromus Pansophiae des Comenius, welcher 1645 erschien, sieht man die Pansophie abgebildet als **Königin;** zu ihren Füssen liegen Bibel, Winkelmass und Zirkel. Dass diese Art der Symbolisierung innerhalb der Akademien schon alt war, beweist die Thatsache, dass Pomponius Laetus die Jugend Roms vor dem Bilde der gekrönten Frauengestalt um 1490 versammelte „ut eos verae sapientiae initium edoceret" (Keller, Die römische Akademie etc. M. H. der C. G. 1899 S. 96 Anmerkung). Pomponius Laetus hatte, wie urkundlich feststeht, früher die Mitglieder der römischen Akademie in den Katakomben versammelt. Hier aber spielt die gekrönte Frauengestalt, die „Königin", die „wahre Weisheit" eine grosse Rolle; sie ist unter dem Namen der Orans bekannt. Man vgl. dazu Psalm 111 v. 10. — Die Bezugnahme auf die Kunst und auf die „königliche Kunst", d. h. die wahre Weisheit, kommt auch später vor.

---

Der Bildhauer-Architekt Antonio Averlino gen. Filarete aus Florenz (geb. um 1405) verfasste um 1460 einen „Trattato dell' Architettura", in welchem er eine Darstellung und Bauanweisung für allerlei Gebäude, Paläste, Klöster, Markthallen, Theater u. s. w. gab. Darin findet sich auch eine Anweisung für den Bau einer Art von Akademie, deren Mitglieder sich den Wissenschaften und den Künsten, aber auch dem Handwerk widmeten [1]. Wie kam Antonio auf den Gedanken, die Akademien auf gleicher Stufe mit Klöstern, Theatern u. s. w. zu behandeln, wenn nicht bereits damals das Bedürfnis nach allgemeinen Anweisungen auch für solche Akademien vorhanden war? Antonio war, wie seine Beziehungen zu Philelfus ergaben, selbst Mitglied einer Akademie. Filarete hat einen Teil seines Lebens in Rom zugebracht. Wir besitzen eine Medaille (es ist nur ein Exemplar erhalten) auf dessen Vorderseite sich der Kopf des Filarete befindet mit der Umschrift: Antonius Averlinus Architectus; den Kopf umschwirren drei Bienen. Die Rückseite zeigt folgendes Bild: ein Mann, nach rechts gewendet ist, führt einen Hammer, wie ihn die Meister der mittelalterlichen Bauhütten auf Bildern führen. Er öffnet mit Hilfe eines Stemmeisens einen Baum, aus dessen Inneren Bienen herausschwärmen; zwei schwimmen in einem Wasser am Fusse des Baumes. Rechts oben steht ein Sonnengesicht am Himmel. Die Inschrift giebt den Spruch: Vt Sol auget Apes sic nobis comoda princeps. Es handelt sich hier also offenbar um eine Denkmünze

---

[1]) W. v. Oettingen, Der Bildhauer-Architekt Antonio Averlino gen. Filarete. Marb. Diss. 1888. S. 41.

auf einen Fürsten, der einer Akademie Wohlthaten erwiesen hat; wahrscheinlich ist es unter dem Bilde des hammerführenden Mannes dargestellt; die schwärmenden Bienen sind die Arbeiter oder die „Söhne der Kunst“. Die Medaille s. bei Alfred Armand, Médailleurs italiens des XV u. XVI siècles. Paris. Plon 1883 I, 26 (2. Ausg.) und E. Müntz, Précurseurs de la Rénaissance I, 92.

---

Nach einer uns zugehenden Mitteilung des Herrn Bürgerschuldirektors Franz Slaměník in Prerau, der seit vielen Jahren unserem Vorstande als stellv. Mitglied angehört, ist vor einiger Zeit in einem Grundbuche der Stadt Prerau eine Abschrift des Ehevertrags des **Comenius** aus dem Jahre 1618 gefunden worden. Daraus erhellt, dass Comenius in erster Ehe verheirathet war mit Magdalena Vizovský, Tochter des Bürgers Burian Vizovský in Hohenstadt (Mähren). Es ergiebt sich demnach, dass Comenius im Ganzen sieben Jahre (drei Jahre als Schüler und vier Jahre als Lehrer und Geistlicher) in Prerau thätig gewesen ist. Danach sind frühere Angaben zu berichtigen.

---

Aus der Zahl der Besprechungen, welche über die von der C.G. preisgekrönte Schrift **Hermann Balls**, das Schulwesen der böhmischen Brüder. Berlin, Gaertners Verlag 1898 (217 S. 5 M.), erschienen sind, heben wir hier eine heraus, welche in Nr. 49 der Reformierten Kirchen-Zeitung vom 3. Dez. 1899 erschienen und W. R. unterzeichnet ist. Sie lautet: „In unserer Zeit, wo durch die „Los von Rom-Bewegung“ die allgemeine Aufmerksamkeit sich den österreichischen Ländern zugewendet hat, ist es interessant, von einer ähnlichen Bewegung zu hören, die vor 400 Jahren sich auf ebendemselben Boden abspielte. Der Verfasser des vorliegenden Buches giebt in der Einleitung einen Überblick über die Geschichte der böhmischen Brüder, die an die hussitische Bewegung anknüpfend, am Vorabend der Reformation durch die Betonung der Rechtfertigung aus Glauben und das Dringen auf ein gottwohlgefälliges Leben in Kraft solcher Rechtfertigung den Übergang aus dem Katholizismus zum Protestantismus angebahnt haben. Mehr denn ein Jahrhundert lang war die Brüderunität Zierde und Halt des Protestantismus in Böhmen und Mähren. Nach ihrer Ausweisung (1627) begann ihr Verfall. In Amos Comenius, ihrem letzten Bischof, geht ihr letzter, aber zugleich schönster Stern vor dem hereinbrechenden Dunkel auf. — Wer die Bedeutung der Unität voll und ganz würdigen will, der muss ihre Verdienste um die Erziehung der Jugend kennen lernen. Dazu ist die vorliegende von der Comeniusgesellschaft gekrönte Preisschrift trefflich geeignet. Möge sie viele Leser finden, nicht nur unter Schulmännern, sondern auch unter allen denen, die sich gern in die Vergangenheit versetzen lassen, um aus ihr für die Gegenwart zu lernen!“

---

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—8 (1892—1899) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis siebente Jahrgang (1893—1899) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

### Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath,** M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

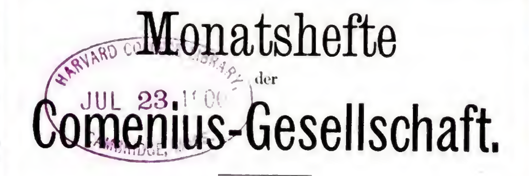
Prediger Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert,** Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Inspektor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. **H. Fechner,** Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Bibliothekar Dr. **Jeep,** Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slamenîk,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a.S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.





# Monatshefte
der
# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.




**Neunter Band.**
**Fünftes und sechstes Heft.**
Mai—Juni 1900.

Berlin 1900.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
**Hermann Heyfelder.**
SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

**Die nächsten Hefte erscheinen Mitte September.**

# Inhalt

## des fünften und sechsten Heftes 1900.

### Abhandlungen.



### Kleinere Mitteilungen.



### Besprechungen und Anzeigen.



### Nachrichten und Bemerkungen.



---

**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

---

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

---

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

---

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**




Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

IX. Band. 1900. Heft 5 u. 6.

## Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Blasewitz.

### I.

In dem Januar-Februarheft des Jahrgangs 1899 dieser Zeitschrift findet sich S. 36—42 eine Besprechung des bereits in 2. Auflage vorliegenden Buches von Friedrich Paulsen „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898.“ In dieser Besprechung wird an der durch Klarheit und Flüssigkeit der Darstellung ausgezeichneten Schrift unter anderem gerühmt, dass sie im Unterschiede von anderen Büchern über Kant einen würdigen hohen Begriff von dessen Unternehmen gebe und sich wohl zu dem ihr im Vorwort gesetzten Zwecke eigne, denen, die Kant selbst lesen und studieren wollen, zum Führer zu dienen. Freilich wird auch schon bemerkt, dass Kants Interesse für das Wissen und für unbefangene Forschung bei Paulsen nicht in dem gleichen Masse wie dasjenige für einen aufrichtigen Glauben zu seinem Rechte komme, ein Einwand, dem auch in dem neuesten Bande der „Kantstudien“ Beachtung geschenkt ist.

Weitere Beschäftigung mit dem Buche Paulsens hat aber den Verfasser jener Besprechung in demselben die Anregung zu einer wesentlich abweichenden Auffassung und Darstellung von Kants grossem Werke finden lassen, die im Folgenden dem Urteil des Lesers unterbreitet wird.

In der Paulsenschen Schrift lesen wir S. 306 bei Gelegenheit der Erörterung von Kants Moralphilosophie den Satz: „Es ist der Platonismus Kants, der hier als Grundform seiner Weltanschauung zu Tage liegt.“ Über diesen Satz hat man mit Recht geurteilt, dass er Paulsens ganzer Darstellung zum Motto dienen

könne, zugleich aber sich verwundert, dass Plato, der Vater aller europäischen Metaphysik, solle zum Ahnen Kants werden, des grossen Zerstörers der Spekulation. Verwunderung darüber, dass bei Kant Verwandtschaft mit Plato gefunden werde, beweist nun allerdings eine grosse Entfremdung von einem ohne allen Zweifel in der Kantischen Kritik anzutreffenden und sogar keineswegs im tiefen Grunde verborgenen Bestandteil.

Wie hat aber diese Seite Kants uns fremd werden können, so dass sie von Paulsen erst wieder entdeckt werden musste? Die Ursache ist, dass man sich bei der Erneuerung der Beschäftigung mit Kant in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts dem Königsberger Philosophen ausschliesslich als dem Vorläufer des Positivismus zuwandte, der die Wissenschaft auf die blosse Erfahrung habe einschränken wollen. Dieses bei Kant von Friedr. Alb. Lange, dem Verfasser der Geschichte des Materialismus, und den Neukantianern zunächst ausschliesslich Hervorgehobene und Anerkannte kann aber auch als Antiplatonismus bezeichnet werden. Wie hätte da der Platonismus Kants zu seinem Rechte kommen sollen?

Paulsen umgekehrt wiederum stellt z. B. S. 116 „Kant in Gegensatz zum Empirismus, im besonderen auch zu Hume“ (dem entschiedensten Vertreter des Empirismus), wenn er auch jetzt nach den Neukantianern nicht unterlassen kann, einräumend hinzuzufügen: „Natürlich, ohne zu verkennen, dass er auch ein Verwandtschaftsverhältnis zu ihm hat.“

Aus diesem Blick auf die Kantstudien des neunzehnten Jahrhunderts erhellt, dass mit der Veröffentlichung des Paulsenschen Buches nunmehr zwei einander entgegengesetzte Parteien Kant als ihnen wesentlich, wenn nicht ausschliesslich zugehörig in Anspruch genommen haben. Diese Parteien aber sind schon dem Königsberger Philosophen selber nicht unbekannt gewesen. Es sind keine anderen als eben diejenigen, über die gerade er zu einem Neuen, sie beide unter sich Begreifenden hinausgeführt zu haben meinte.

Hat Paulsen mit seinem Platonismus Kants Recht oder Lange mit seinem (jedoch nicht moralisch, sondern, wie Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft [S. 374 bei Rosenkranz] den Epikureismus dem Platonismus gegenüberstellt, theoretisch zu verstehenden) Epikureismus, so muss sich also Kant in seiner Meinung geirrt haben. Wenigstens ist sein Werk hinter seinen Absichten zurückgeblieben. Und sollte es in diesem Falle nicht von ihm selbst und von seinen Landes- und Zeitgenossen und auch bisher von uns Nachlebenden gewaltig überschätzt sein? Brachte es doch nichts wesentlich Neues, sondern höchstens ein Ragout von anderer Schmaus.

## II.

Es könnte indessen sein, dass in Wahrheit mehr in dem von Kant begründeten Kriticismus steckt, als bisher Platoniker und Epikuräer oder, wie wir trotz Kant und von ihm abweichend die Erfahrungsphilosophen nach ihrem grossen Vertreter David Hume lieber nennen wollen, Humisten, aus ihm herausgezogen haben und als überhaupt blosse Historie herausziehen kann. Darauf führt selbst Paulsen, wenn er S. 120 gesteht, er sehe, dass Kant eine Art Gleichgewicht in seinem Verhältnis zu Plato und Hume erstrebe oder also vielmehr eine schiedsrichterliche Stellung über beiden, die er unter dem Titel von Dogmatismus und Skepticismus als die beiden bisher herrschenden falschen Richtungen des philosophischen Denkens konstruiere.

Warum aber hat Paulsen Kant nicht als Schiedsrichter dargestellt? Doch wohl, weil er in den von Kant vorliegenden Schriften diese leitende Idee nicht hinlänglich verwirklicht sah. Paulsen aber wollte einen historischen Bericht geben, nicht mehr, wenn wir von der hinzugefügten Kritik absehen. Dass Kant nicht bloss Plato habe wiederholen wollen, würde auch Paulsen nicht bestreiten und ebensowenig diejenigen, die wie z. B. Paulsens Recensent in den Preussischen Jahrbüchern, Arthur Drews, und andere von diesem dort erwähnte Männer Kant bei dem Rationalismus oder Platonismus festhalten wollen; er sei aber im Platonismus stecken geblieben.

So viel nun hätte Kant zwar nicht eingeräumt, auch nicht einräumen dürfen; aber er war sich bewusst, zu dem Entstehen von Missverständnissen in der Auffassung seines Werkes seinerseits nicht jeden Anlass beseitigt zu haben. Denn früh schon finden wir bei ihm das dringende Verlangen nach Unterstützung durch seine Leser ausgesprochen. Darin äussert sich ein Bewusstsein von der Unzulänglichkeit der Darlegung seines Gedankens.

Man kann den Ausdruck jenes Bedürfnisses schon in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft von 1781 antreffen, noch viel mehr in der zweiten von 1787. Von dem gleichen Bewusstsein zeugt Kants eigene Bezeichnung dieser Kritik in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 18. August 1783 als einer „rohen Bearbeitung“. Im Jahre 1791 in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf hält Kant „die Vereinigung der Versuche und des Urteils verschiedener Künstler“ für nötig, um den Bau, den er im Sinne hat, „als ewig und unwandelbar zustandezubringen“.

Die Mängel in der Darlegung seines Gedankens waren es wohl hauptsächlich, die Kant immer wieder an dem baldigen Gelingen seines Unternehmens verzagen liessen. Freilich zweifelte

er gar nicht an dem endlichen Erfolg, wie auch aus neueren Veröffentlichungen in den „Kantstudien" III, S. 168 ff. erhellt.

Bei dieser Bewandtnis der Sache wird uns schwerlich schon blosse Kantphilologie zu demjenigen verhelfen, was Kant bei seinem grossartigen Motto von 1787 über die Begründung menschlichen Wohlstandes durch sein kritisches Unternehmen im Sinne hatte und was Zeitgenossen und Nachlebende in diesem Werke ahnten, wenn sie immer wieder zu den dunklen Worten der Kantischen Bücher zurückkehrten und nicht abliessen von dem Versuche, hinter das Geheimnis ihrer Rätsel zu kommen.

Wir werden vielmehr versuchen müssen, uns zu der Idee, die unserem Reformator der Philosophie vorschwebte, zu erheben und aus ihr das von ihm Geschaffene von neuem in einer fasslicheren Form zu entwickeln.

Vor Willkür wird uns dabei die Vergegenwärtigung der Umstände bewahren, durch welche Kant die Aufgabe gestellt wurde, in deren Auflösung eben seine Bedeutung nicht nur für das achtzehnte Jahrhundert, sondern zunehmend für das neunzehnte und die folgenden Jahrhunderte besteht. Denn der von Kant gegründete Kriticismus ist nicht etwa bloss eine beliebige Improvisation des Königsberger Professor Kant, sondern die Auflösung eines durch die geschichtliche Entwickelung der Menschheit gestellten Problems durch eine dazu in besonderem Grade nach Begabung und Ausbildung berufene Persönlichkeit. Sonst würden wir auch wenig Grund haben, uns mit diesem Werke noch heute zu beschäftigen.

## III.

Die Kant sich bietende Aufgabe ist aus einer Gefährdung des geistigen Daseins und Lebens der Menschheit erwachsen, die verursacht wurde durch die mächtige Entwickelung der Erfahrungs-, zumal der Naturwissenschaften in den letzten Jahrhunderten und noch mehr durch eine an diese sich anschliessende Erfahrungsphilosophie, wie sie auf den brittischen Inseln besonders durch Bako, Locke, Hume ausgebildet war. Dieselbe Gefahr hat ein namhafter Naturforscher unserer Zeit, Emil Du Bois-Reymond, in seinem 1877 in Köln gehaltenen Vortrage „Kulturgeschichte und Naturwissenschaft" (Leipzig, 1878) S. 41 f. so bezeichnet: einseitig betrieben verenge Naturwissenschaft den Gesichtskreis. Sie beschränke den Blick auf das Nächstliegende, Handgreifliche, aus unmittelbarer Sinneswahrnehmung mit scheinbar unbedingter Gewissheit sich Ergebende. Sie lenke den Geist ab von allgemeineren, minder sicheren Betrachtungen und entwöhne ihn davon, im Reiche des quantitativ Unbestimmbaren sich zu bewegen. Wo sie ausschliessend herrsche, verarme leicht der Geist an Ideen, die Phantasie an Bildern, die Seele an Empfindung und das Ergebnis

sei eine enge, trockene und harte, von Musen und Grazien verlassene Sinnesart. Unser Autor schliesst, nachdem er noch von der zunehmenden Unruhe der Geister und ihrem nur noch aus der Hand in den Mund leben, dem Vorherrschen blosser Tagesberühmtheit, dem Versiegen tieferer geistiger Produktion gesprochen hat, mit den Worten: „Der Idealismus erliegt im Kampfe mit dem Realismus, und es kommt das Reich der materiellen Interessen."

Eine Verteidigung nun etwa z. B. einer bestehenden überlieferten Kirche und ihres Glaubens, wenn wir diese als berufene Vertreter, Hüter und Pfleger eines Idealismus in weitesten Kreisen der Menschheit ansehen, um jeden Preis gegen Angriffe eines Realismus und Materialismus als blosse Apologetik ist freilich gar nichts Besonderes, vielmehr etwas vieler Orten wenn nicht Alltägliches, so doch Allsonntägliches. Eigentümlicher und schwieriger wird die Aufgabe erst, wenn nicht auf eine Abwehr des angreifenden Teils unter allen Umständen ausgegangen wird, sondern nur auf eine solche, die mit der Wahrheit besteht. Das Gelingen des so gefassten Unternehmens allein wäre auch mehr als ein bloss augenblickliches Abschlagen von Angriffen, wäre ein Geschenk auch für andere Zeiten und darum auch noch und erst recht für die unsrige, wo jene Gefährdung noch ebensowohl vorhanden ist und sich sogar auf viel weitere und noch viel weniger widerstandsfähige Kreise der Menschheit erstreckt. Spricht doch Du Bois-Reymond nicht etwa von einer am Ende des achtzehnten Jahrhunderts herrschenden, sondern von einer gegenwärtig drohenden und sogar für uns allererst brennend gewordenen Gefahr. Sie werde, meint er S. 41, sehr allgemein als Krankheit unserer Zeit beschrieben, und S. 43, man habe sich gewöhnt, die gefürchtete Überwucherung und Durchwachsung der europäischen Kultur mit Realistik und das reissend wachsende Übergewicht der Technik als Amerikanisierung zu bezeichnen. Wegen der am Ende des neunzehnten Jahrhunderts noch viel grösseren Ausdehnung der Gefahr besteht heute das Bedürfnis nicht bloss einer gründlichen, sondern auch einer volkstümlich leicht verständlichen Behandlung der Streitfrage, wie in diesem Grade noch nicht im Jahre 1781, als Kant sein kritisches Unternehmen begann.

Der zur Behandlung der erwähnten Aufgabe berufene Mann musste erstens ein Naturforscher aus Neigung sein und deshalb Sinn und Verständnis auch für die an die Naturforschung sich anschliessenden Folgerungen von Erfahrungsphilosophen besitzen. Der Physiker musste aber ebensowohl in das von Physik völlig Abweichende, ja ihr Entgegengesetzte, sagen wir kurz: in die Metaphysik, verliebt sein, und er musste endlich noch die Ausrüstung eines ruhigen, kalten und klaren Denkers mitbringen, dem mehr noch als auf die Sache der streitenden Parteien auf die Wahrheit ankam. Wäre noch die Gabe der Popularität hinzuge-

kommen, so hätte dieser Mann nichts mehr zu wünschen übrig gelassen. Wenn auf etwas, so konnte auf diese letztere für den Anfang am leichtesten verzichtet werden; freilich doch, wie die Geschichte gelehrt hat, nicht ohne grosse Gefahr.

War nun Kant der berufene Mann? Dass die Gabe der Popularität ihm im Ganzen versagt war, braucht von uns hier kaum noch ausgesprochen zu werden. In der schon genannten Vorrede von 1787 giebt Kant bei Erwähnung von Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung glücklich verbänden, offen zu, dass er sich dieses Talentes eben nicht bewusst sei. Dafür aber waren bei ihm die übrigen Erfordernisse in um so höherem Grade vorhanden. „Er ist einheimisch im Gebiet der mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien", sagt auch Paulsen S. 65 von Kant und bemerkt S. 76, dass die Schriften von Kants erster vorzugsweise der Aussenwelt zugewendeten Epoche durchweg den Naturwissenschaften, der Kosmologie und physischen Geographie sowie der Ausbildung der mathematisch-physikalischen Grundbegriffe gewidmet seien. Auch die oft citierte Stelle aus dem Nachlass, in der Kant seine besondere Hinneigung zur Forschung ausspricht, führt Paulsen S. 38 an, freilich nicht zu dem Zwecke, damit etwas für Kants Forschernatur zu beweisen. Die Aufzeichnung lautet: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen" u. s. w.

Kants Seele aber wurde durch den warmen Eifer für Mathematik und Naturwissenschaft lange nicht ausgefüllt. Der von uns gebrauchte Ausdruck der Verliebtheit in die Metaphysik ist bereits mit Beziehung auf ein Selbstbekenntnis Kants in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" gewählt. Er sagt im zweiten Hauptstück dieser Schrift aus dem Jahre 1766, er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, ob er sich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen könne.

Im Jahre 1770 bot sich für Kant, nachdem er 15 Jahre als Privatdocent an der Königsberger Universität gelehrt hatte, die Gelegenheit, die erledigte Professur für Mathematik oder an Stelle eines Professor Buck, der jene erstrebte, dessen Professur für Logik und Metaphysik zu erhalten. Kant wählte die letztere. (Leben Kants von Schubert S. 56.)

Aus dieser Darlegung geht schon hervor, dass Kant seiner natürlichen Ausrüstung nach auf eine schiedsrichterliche Stellung zwischen Physik und Metaphysik ausgehen musste und dass wir wohl berechtigt sind, eine etwa dennoch sich findende Parteilichkeit für die eine oder die andere als eine nicht beabsichtigte Menschlichkeit zu übersehen oder zu verbessern.

## IV.

Es ist ein Widerstreit zweier Mächte, deren eine zwar etwas matt und schwach geworden ist, von dem Du Bois-Reymond als einem Übel unserer Zeit handelt und den Kant schon hundert Jahre früher in sich selbst erlebte. Dieser Streit wurde bisher von uns bezeichnet als hervorgegangen aus dem immer kräftigeren Aufblühen der Naturwissenschaft und dem Fortbestehen eines von Alters her überlieferten und fortgepflanzten geistigen Daseins und Lebens, dem von den Vertretern jener der Garaus gemacht werden soll. Der Konflikt kann aber auch mit den Worten Faust's auf seinem Spaziergange mit Wagner beschrieben werden:

> Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust,
> Die eine will sich von der andern trennen;
> Die eine hält in derber Liebeslust
> Sich an die Welt mit klammernden Organen,
> Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Diese Darstellung dürfte den Vorzug noch grösserer Verständlichkeit für jedermann besitzen. Denn von dem Kampfe zwischen einer sich heftig an die Welt anklammernden Liebe und der Sehnsucht nach einem Höheren über alle Welt hinaus weiss bis etwa auf Wagnernaturen ein jeder Mensch aus seiner eigenen innersten Erfahrung mitzusprechen.

Das besondere Verdienst Kants aber ist, einen ganz ähnlichen Konflikt bereits im Gebiete blosser kalter Erkenntnis entdeckt zu haben. Und für diese Entdeckung bekennt sich Kant dem schottischen Erfahrungsphilosophen David Hume zu Dank verpflichtet.

Dieser hatte schon 1739 in seinem Grundsatz, dass alle unsere Begriffe Kopieen von Eindrücken oder lebhafteren Vorstellungen seien, wie z. B. ein goldener Berg von einem wahrgenommenen Gebirge und gleichfalls wahrgenommenen Stücken Goldes und demnach auf diese beiden Dinge mit einander zurückzubringen, ein vortreffliches Mittel wenigstens zu scharfer Unterscheidung, von andersartigen Bestandteilen unseres Bewusstseins ausfindig gemacht.

Bei etwa verdächtig erscheinenden und umstrittenen Begriffen fragt er nur: von welchem Eindruck (impression) stammt der vermeinte Begriff her? Der Leser erkennt, dass dies ziemlich darauf hinauskommt, für alle Behauptungen völlig anschauliche Beispiele zu verlangen. So kam Hume dazu, den Begriff der Ursache und Wirkung oder der notwendigen Verknüpfung zwischen zwei Vorgängen wie dem Davonrollen einer Billardkugel und der vorangehenden Berührung derselben durch eine andere als unwahrnehmbar und deshalb auf einen einzelnen Fall von Wahrnehmung keineswegs zu begründen nicht nur zu unterscheiden, sondern aus

dem Bereiche gültigen Besitzes des menschlichen Geistes geradezu auszuscheiden. Jener Begriff einer notwendigen Verknüpfung könne sich, meint er, einzig durch wiederholte Wahrnehmung ähnlicher Zusammenhänge und also durch blosse Gewöhnung gebildet haben und werde mithin dem einzelnen Fall von Folge immer fälschlich hinzugefügt.

Kant bekennt von sich, dass er durch diese Untersuchungen Humes aus einem Schlummer blinden Vertrauens geweckt sei und dass er den Wink Humes zum Unterscheiden in viel weiterem Umfange, als jener sich habe einfallen lassen, benutzte, ohne jedoch sich sofort auch den humeschen Ausscheidungen anzuschliessen.

Das Ergebnis der Anregung Humes aber war für Kant, dass das von uns Erfahrene und Erkannte nicht etwa einartig, sondern zweiartig ist, nicht alles nur herstammend aus der Welt, an die wir uns mit klammernden Organen halten, oder a posteriori, sondern auch uns ursprünglich schon angehörig, a priori, wenn auch erst und allein auf Anlass äusserer Anregung ins Bewusstsein zu rufen.

Dieser mit Hülfe der humeschen Methode aufzuspürende Bestandteil, den Hume selbst also nur zu einem kleinen Teil ins Auge gefasst und dann sofort ausgeschieden, mithin feindselig behandelt hatte, gehört nun dem von Plato vorzugsweise Beachteten und von diesem gerade im Gegensatz zu Hume einzig Begünstigten, dem Ideellen, der Art nach an.

Kant aber unterscheidet sich von beiden grossen Denkern ganz wesentlich dadurch, dass er nicht Partei nimmt, weder für die humeschen Eindrücke noch für die platonischen Begriffe, sondern eine schiedsrichterliche Entscheidung in diesem Konflikt für erforderlich hält. Wäre er darauf nicht ausgegangen, so wüssten wir nichts Neues von Erheblichkeit an ihm zu rühmen. Nun aber bezeichnet er sogleich in der Vorrede zur ersten Auflage der Vernunftkritik von 1781 diese als einen Gerichtshof, der einzusetzen sei. Dieser Gerichtshof hat das Verhältnis der erwähnten Momente der Erkenntnis zu einander zu ordnen nach dem Zweck, der vermittelst ihrer erreicht werden soll, und er wird dieses Verhältnis deshalb für den Zweck des Wissens vielleicht anders regeln als für den des Thuns und Lassens der Menschen.

In unserer Darstellung aber werden wir besonders auf die erst neuerdings geltend gemachte platonisierende Auffassung Kants bei Paulsen Bezug nehmen.

## A.

Das von Kant eingesetzte Schiedsgericht beschäftigt sich zunächst mit dem Wissen. So 1781 in der Kritik der reinen Vernunft, in der zwar auch bereits Grund zu der Beantwortung

der weitergehenden Fragen: was soll ich thun? was darf ich hoffen? gelegt wird.

Welches nun ist das erste Ergebnis? Wir können quaestio facti und quaestio juris in Bezug auf das platonische oder begriffliche Element der Erkenntnis unterscheiden, von dem Kant als einem allererst von ihm mit Hülfe der humeschen Methode, aber gegen Humes Annahme festgestellten ausgeht, um von dessen rechtem Gebrauche zu handeln. Dass aber Kant in der quaestio facti oder der Frage nach Natur und Art des begrifflichen Elements sich gegen Hume und insofern für Plato entscheidet, wissen wir schon. Denn er kann ja die Begriffe nicht mit Hume für blosse Produkte der Gewohnheit ansehen, die demnach der erstmaligen reinen Erfahrung abzuerkennen wären.

Ganz anders aber steht es notwendiger Weise mit der Beantwortung der quaestio juris oder der Frage, wie die Begriffe für die menschliche Erkenntnis zu bewerten sind, ob man etwa mit ihnen allein schon oder auf sie gestützt sich über alle möglichen Welten hinaus in höhere Sphären hinaufschwingen kann. Hier tritt Kant ebenso entschieden auf die Seite Humes. Und in der That: wäre selbst die ganze Natur in aller ihrer Fülle durch blosse reine Begriffe von uns vorwegzunehmen, so würden wir doch blosses reines Denken und andererseits Finden oder Erkennen von einander strenge unterscheiden müssen. In den Wissenschaften von Dingen kommt es aber auf Feststellung des zu Findenden, immer wieder zu Findenden an. Das Denken ist hier allein Mittel zu diesem Zweck!

So werden wir uns nicht wundern, wenn Kant 1783 in der Erläuterungsschrift „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" S. 154 das Resultat seiner Vernunftkritik so formuliert: „Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist: alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und *nur in der Erfahrung ist Wahrheit*."

Dies ist gewiss nicht eine Wiederherstellung des Platonismus und seiner Schätzung gerade des reinen Denkens als des Quells der Wahrheit, der höchsten Wahrheit zu nennen; es ist vielmehr das gerade Gegenteil davon; das wird auch Paulsen nicht bestreiten.

Das bisherige Ergebnis der Kritik von 1781 kann auch als eine völlige Befreiung jeder Art von Sachforschung bezeichnet werden oder als ein Bahnmachen für völlig unbeschränkte Forschung. Ein Werk dieser Art ist nun doch gewiss ein Aufbauen und nicht ein Niederreissen zu nennen. Warum aber wird es bei Paulsen überhaupt nicht genannt, auch nicht da, wo er S. 120 das 1781 Aufgebaute aufzählt? Etwa, weil eine solche Befreiung

der Erkenntnis heute noch viel mehr als am Ende des achtzehnten Jahrhunderts überflüssig ist? Dann bliebe es doch noch wichtig genug für Philosophie, offen auszusprechen, dass sie in ihrem Gebäude für völlig unbefangene Forschung Raum hat.

Und dieser systematologische Grund ist nicht der einzige, der für die ausdrückliche Erwähnung und Betonung spricht. Die Aufnahme vorurteilsfreier gründlicher Erkenntnis in das Fundament des zu errichtenden Gebäudes wird voraussichtlich ihren Einfluss auf die ganze Weiterführung dieses Baues geltend machen. Wird aber, wer diese Einwirkungen übersieht oder vernachlässigt, das sich darüber Erhebende völlig zu würdigen vermögen? Wir werden noch sehen, wie sehr zum Nachteil des Verständnisses die geringe Beachtung des angegebenen ersten Resultats der Kritik sich in Paulsens weiterer Auffassung und Darstellung von Kants Werk bemerklich macht.

Einen anderen Aufbau durch die Kritik von 1781 dagegen nennt Paulsen, nämlich „das Reich des praktischen Vernunftglaubens", wofür wir auch sagen dürfen: die Begründung der theoretischen Voraussetzungen eines praktischen Vernunftglaubens, d. h., dass für die Annahme von Freiheit und Unsterblichkeit wie auch des Daseins eines höchsten Wesens wenigstens Raum geschaffen wird, mag davon nun Gebrauch gemacht werden müssen oder nicht.

Die Annahme solcher Gegenstände scheint ja nun allerdings ein von dem ersten positiven Ergebnis der Vernunftkritik sehr verschiedenes Resultat zu sein, ja zunächst dem, der sich nicht gründlich besinnt, einer völligen Entfesselung von Sachforschung geradezu zu widersprechen. Gewiss aber ist auch dieses zweite Aufbauen bloss das noch unendlich viel stärkere Unterstreichen eines schon humeschen Satzes durch Kant. Denn Hume muss nach seinen Voraussetzungen annehmen, dass wir in aller Wissenschaft auf blosse Eindrücke unbekannter Dinge auf die menschlichen Sinne eingeschränkt sind und bleiben. Diese humesche Annahme aber wird durch eine Theorie von dem platonischen Element unserer Erkenntnis, wie sie Kant 1781 für das Wissen aufstellt und nach der dieses Element gemäss dem bakonischen „natura non nisi parendo subjicitur" (die Natur wird nur durch Gehorsam unterworfen) völlig einem anderen zu unterwerfen ist, in Wahrheit nicht ermässigt, sondern nur noch verschärft. Die Kluft zwischen blossem Denken und eigentlichem Sein ist unendlich erweitert.

Zwar mag gerade das platonische Moment der Erkenntnis auch Mittel für eine solche Ausnutzung des gewonnenen Raumes der Dinge an sich selbst enthalten, von der Hume noch nichts gewusst hat. Einem **kritiklosen** Gebrauche aber dieser Mittel, wie ihn aller bisherige sogenannte Rationalismus zeigt, muss Kant

noch viel mehr entgegen sein als Hume, da für ihn das blosse Denken von den Dingen an sich selbst noch viel weiter entfernt ist als für Hume, der eine eigentliche selbständige Aktivität des Geistes ja nicht kennt.

Wenn aber dieses tiefe Misstrauen gegen unkritisches Vernünfteln auch in der Sphäre des Glaubens und jene Entfesselung des Hungers und Durstes nach Erfahrung, nach lebendiger, tiefer, inniger Erfahrung nicht Platonismus sind, sondern vielmehr Humismus, wo steckt jener Platonismus denn 1781 ausser etwa in den Resten der natürlichen Vorliebe des Entdeckers für seine Entdeckungen? Kants Entdeckung ist aber das platonische Apriori in einem Umfange, wie ihn weder Hume noch auch Plato, dem dazu das Prinzip der strengen reinen Abscheidung noch mangelte, geahnt hatten.

Für einen solchen Rest dürfte unter anderem alles dasjenige theoretisch Überschwängliche zu halten sein, was Paulsen S. 237 ff. anführt und von dem er selbst S. 243 bemerkt, dass es eine blosse Privatansicht Kants bedeute, der dieser sich nur nicht mehr zu entäussern vermochte, da die kritische Erkenntnistheorie, als sie nach 1772 ihre letzte Form erhielt, nicht mehr stark genug gewesen sei, um vollständig durchzudringen.

Wie man aber auch über diese und andere Reste urteilen mag, das von Kant selber behauptete und von uns schon mit seinen eigenen Worten aus den Prolegomena angeführte Hauptergebnis von 1781 wird dadurch nicht umgestossen. Die Kritik der reinen Vernunft begründet nicht sowohl Platonismus als vielmehr das gerade Gegenteil von diesem.

## B.

Im Jahre 1785 in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und 1788 in der Kritik der praktischen Vernunft folgt die Ausdehnung der Thätigkeit des von Kant 1781 eingesetzten Gerichtshofes über den Konflikt der schon bekannten Momente der Erkenntnis in Bezug auf das Thun und Lassen des Menschen.

Dass auch hier ein Konflikt besteht, erhellt schon aus unserem früheren Citat aus Goethes Faust, das nicht sowohl von einem Widerstreit im Gebiete blosser Erkenntnis spricht als vielmehr von wider einander sich wendenden praktischen Trieben, einer Liebe zur Welt und einer Sucht, sich dahinein zu versenken, einerseits, andererseits aber einem sich gewaltsam davon losreissenden Hochstreben.

1788 aber erhält nun nicht wie 1781 Hume, sondern vielmehr Plato das entscheidende Wort, nicht die Erfahrungsphilosophie, sondern der Idealphilosoph. Denn pflanzt dieser hohe Ziele für das Handeln und den Willen auf und beweist seine Energie

diese Vorsätze durch die That, was hilft da alles Vernünfteln des bedächtigen Erfahrungsphilosophen wider die Möglichkeit? Der gute Mann kommt zu spät. Besser noch thäte er, sich Schillers Meinung in den etwas bitteren Versen der „Weltweisen" zur Richtschnur zu nehmen:

> Doch hat Genie und Herz vollbracht,
> Was Lock' und Descartes nie gedacht,
> Sogleich wird auch von diesen
> Die Möglichkeit bewiesen.

Diese Grenzenlosigkeit in der Anforderung des Ideenvermögens an den Menschen, an sein Wollen und Thun, ist dasjenige, was Kant mit dem Namen eines kategorischen Imperativs bezeichnet hat. Ihm freien Raum zu schaffen gegen die Sophistikationen empiristischer und anderer Theorien ist eine Hauptaufgabe kritischer Moralphilosophie, und die Auflösung derselben darf nun in der That als Platonismus bezeichnet werden.

Woher aber stammt das Material, aus dem dieses formende Vermögen seine Begriffe für das Thun und Lassen bildet? Solches Material liefert und kann liefern einzig die innere Natur des Menschen in ihren mancherlei Trieben und Begehrungen, für deren wie für aller Natur Erforschung die Kritik von 1781 in ihrem Humismus das allgemeinste Gesetz gegeben hat. Diese Naturlehre hat uns z. B. bekannt zu machen mit dem Verhältnis zweier Menschen zu einander, das Freundschaft genannt wird; das formende Vermögen aber stellt danach als Form des Verhaltens solcher Freunde gegenseitige reine Redlichkeit auf als ein exemplarisches oder mustergültiges Verhalten des Willens in solcher Lage oder, mit anderen Worten, als ein solches Betragen, von dem man wollen kann, dass es ein allgemeines Gesetz werde. Was für ein wünschenswertes allgemeines Leben würde solche Verallgemeinerung in dieser Hinsicht ergeben, das Gegenteil aber welch einen betrübenden Zustand!

Die Pflicht solcher reinen Redlichkeit in der Freundschaft aber liegt einzig und völlig in dem uns beiwohnenden formenden Vermögen, wie viele Annäherungen an ein solches Verhältnis auch schon die Triebe blosser Natur darbieten mögen und obwohl unser Geist ohne die Erfahrung von Freundschaftsverhältnissen von Menschen zu einander den Begriff der Pflicht von Redlichkeit in derartigen Verhältnissen nicht zustande zu bringen, gleichsam nicht zu vollziehen vermöchte.

Wer die Philosophie so unbeschränkt weit wie Kant 1781 für Erfahrung und lebendige Natur geöffnet hat, wird schwerlich für willkürliche Verkürzung des Materials eintreten, sondern grundsätzlich nur für eine Formung, für diese letztere aber allerdings wegen des uns Menschen beiwohnenden platonischen Vermögens Mit anderen Worten: der Mensch als vernünftiges und sittliches

Wesen ist von ebendemselben als Naturwesen nur formal unterschieden, nicht notwendig material.

Die zutreffende Formulierung jener Wirksamkeit des formenden Vermögens in möglichster Reinheit und Allgemeinheit ist dasjenige, was sich Kant in der praktischen Philosophie zur ersten Aufgabe machte, nicht etwa die Einführung eines nagelneuen Grundsatzes aller Sittlichkeit oder eines neuen Prinzips der Moralität. Darüber hat sich Kant in einer Anmerkung zur Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft überaus treffend und klar einem Recensenten gegenüber, der zum Tadel der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gesagt hatte, dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden sei, so ausgesprochen: „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre!“

Was Kant veranlasst hat und veranlassen durfte, in dem ideellen Vermögen das ganze, mit rücksichtsloser Strenge bestimmende Prinzip für unser Verhalten zu suchen, ist bereits von uns angegeben worden. Zur Erklärung seiner Entschiedenheit ist aber auch nicht eine durch die Kritik der reinen Vernunft mit begründete und also in den Voraussetzungen der kritischen Moralphilosophie enthaltene reine Physik der Sitten zu übersehen, die unseres Wissens bislang nie beachtet und auch von Paulsen, der zwar einmal S. 294 den Ausdruck „Physik der Sitten“ gebraucht, nicht gewürdigt ist. Unter jener Physik verstehen wir eine Darlegung dessen, wie der Mensch handeln würde, wenn er sich bloss von dem Naturprinzip seiner Neigungen oder der Glückseligkeit, selbst unter Anwendung aller möglichen „Vernunft“, Klugheit und Verschlagenheit, in deren Dienste, leiten liesse.

Nach dieser Physik der Sitten schon würde z. B. ein bloss kluger Kaufmann in einer Gegend, wo viel Verkehr ist und deshalb Konkurrenz, sich zur ehrlichen Bedienung aller Kunden, so dass ein Kind bei ihm so gut wie der Erwachsene kauft, d. h. zu einem äusserlich mustergültigen Verhalten entschliessen müssen. Das seiner Berechnung zu Grunde liegende Naturprinzip des eigenen Vorteils führt aber unter verschiedenen Umständen zu ganz verschiedenem, ja gerade entgegengesetztem Verhalten, unter Umständen ganz ebensowohl zum Betruge. Es ist nach dieser schwierigen, in der That allzu schwierigen Rechenkunst also ganz anders, als wenn man sich in jeder Naturlage bloss von der Erwägung des darin allgemein wünschenswerten Verhaltens leiten lässt, einer Erwägung, die den Kaufmann z. B. zur ehrlichen Bedienung und zur Haltung des gleichen Preises unter allen Umständen antreibt.

Der Leser sieht, dass die Vergegenwärtigung jener Glückseligkeitslehre, die ihm von der Physik nahe gelegt wurde, unseren

kritischen Philosophen zur strengen Unterscheidung der Sittenlehre von jeder Art von Glückseligkeitslehre, grob oder fein, als dem ersten und wichtigsten Bedürfnis einer praktischen Philosophie führen musste.

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit, fügt Kant der Betonung ihrer Notwendigkeit, Kritik der prakt. Vern. S. 222 bei Rosenkranz, sofort hinzu, ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider. Nur von dem herrschenden Platze ist das Naturprinzip der Handlungen mit allem, was ihm anhängt, ein für alle Mal verwiesen, um künftig nur noch das Material für das formende Vermögen herzugeben; dieses aber nach wie vor.

Schon zwei Mal fanden wir uns veranlasst, zum besseren Verständnis der praktischen Philosophie der Kritik zurückzugehen auf eine Lehre humeschen Charakters, die, durch die Kritik der reinen Vernunft begründet, doch weder von Kant noch auch von seinen Jüngern und Nachfolgern ausgeführt wurde, obwohl dies ohne erhebliche Schwierigkeit geschehen kann. Kant selbst hatte genug mit einer notwendigeren und schwereren Arbeit zu thun.

Die Beachtung dieses verborgenen Zwischengliedes ist aber auch wichtig für die Würdigung eines bisher nicht berührten Teils von Kants praktischer Philosophie, des letzten, der bereits den Übergang bildet von der Moral zur Religion.

Wer wie wir hier auf das Verhältnis einer Physik der Sitten zu der von Kant einzig ausgeführten „Metaphysik" geachtet hat, wird sich schwerlich noch wie Paulsen und vor ihm Schopenhauer über das offene Heraustreten des Naturprinzips der Glückseligkeit zur Konkurrenz mit dem Idealprinzip im zweiten Buche der Kritik der praktischen Vernunft gross wundern. Paulsen aber urteilt S. 318 mit einer an Schopenhauer erinnernden Wendung, der Begriff der Glückseligkeit komme, nachdem er vorn als aus der Sinnlichkeit stammend hinausgeworfen sei, auf einmal, man wisse nicht woher (Schopenhauer meinte: zur Hinterthür), wieder herein und präsentiere sich als ein von der Vernunft anzuerkennender Bestandteil des vollendeten Gutes neben der Tugend. Um dieses Heraustretens des schon vorher immer im Fundamente vorauszusetzenden Naturprinzips willen werden wir nun auch schwerlich noch Paulsen zustimmen, wenn er fortfährt, man werde sagen müssen: „Etwas innerlich so Unzusammenhängendes wie die Kritik der praktischen Vernunft mit ihren beiden Hälften, der Analytik und der Dialektik, der Form und der Materie des Wollens, dem Gesetz und der Glückseligkeit, ist in der Geschichte des philosophischen Denkens wohl nicht zum zweiten Male anzutreffen."

Denn in der That, warum sollte Kant, ebenso sehr Physiker wie Moralist und jenes sogar in erster Hinsicht, nachdem er zunächst den begründeten Ansprüchen des formenden Vermögens

in einer reinen Sittenlehre gerecht geworden war, doch ohne sich auch hier gleich unseren Pessimisten zu einem unwahren Gegensatz gegen die Natur und ihre Neigungen hinreissen zu lassen, nicht danach auch, indem er für den Menschen in seiner Ganzheit eintrat, die Ansprüche des Naturprinzips auf ihre Berechtigung prüfen und zu einem allseitig und völlig Genugthuenden zu gelangen suchen?

Kant durfte sich frei von aller Parteilichkeit meinen, wenn er das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen noch einmal in den Worten wiederholte, dass Tugend das oberste Gut sei, dann aber fortfuhr: „Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen. Denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar nicht bloss in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet."

Die Betonung der Unparteilichkeit kommt meines Wissens bei Kant zum ersten Male hier bei Gelegenheit des Urteils über die Zugehörigkeit der Glückseligkeit zu dem ganzen und vollendeten Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen vor, in diesem Abschnitt der Kritik jedoch nicht nur an dieser einen Stelle. Es ist, als ob Kant die Gegnerschaft pessimistischer Klügeleien gegen die Natur vorausgeahnt habe, die sich sowohl gegen die unbefangene allgemein-menschliche Würdigung der Glückseligkeit als eines nicht aufzugebenden Zieles richten wie auch gegen die durch die Besinnung zwar völlig erlaubte Erweiterung des menschlichen Horizontes über die in der Kritik der reinen Vernunft gezogenen Schranken der Naturforschung und alles blossen Wissens hinaus. Denn wie Kant, Physiker zugleich und Moralist und beides in gleich hohem Grade, zum ersten Male in der Philosophie die s p e z i f i s c h e Verschiedenheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit in ihrem ganzen immer unterschätzten Umfange erkannte und würdigte, so konnte er auch die Vereinigung der so grundverschiedenen Bestandteile eines höchsten Gutes, der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, beide in ihrem höchsten Grade vorgestellt, nicht mehr für gar so leicht ansehen, wie alle bisherigen Philosophen, Epikuräer wie Stoiker. In dieser Sinnenwelt und Zeitlichkeit verwirklicht sich diese Vereinigung überhaupt nicht anders als zufällig.

Bei unverkürzter Anerkennung des Gegenstandes sowohl des Physikers wie des Moralisten bleibt daher nichts Anderes übrig, als entweder auf das höchste Gut des menschlichen Begehrungsvermögens und seine Verwirklichung, damit aber auch auf dessen Bestandteile für sich, also auch auf reine und strenge Tugend, deren Forderung dann als übertrieben und phantastisch erscheint,

ganz zu verzichten oder mit der Menschenvernunft aller Zeiten und Völker die Bande der Natur und Sinnenwelt zu sprengen und mit Entschlossenheit den Schritt zu thun über das Wissen hinaus zum Glauben. Nicht aber zu einem beliebigen Phantasieglauben, sondern zu einem Glauben, der unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehört und von dessen Sätzen gilt, dass sie ebenso uneigennützig wie die Anerkennung der Glückseligkeit aus blosser unparteiischer Vernunft hervorgehen.

Die Kantische Kritik erscheint auf der zuletzt erwähnten Stufe wiederum als ein Gerichtshof, in höherem Grade sogar und in grösserer Deutlichkeit als je zuvor; zur Konstituierung eines solchen ist auch noch mehr Veranlassung bei der schwer zu bändigenden Heftigkeit des Konflikts der Prinzipien, auf die schon bei Gelegenheit des Fausteitats hingewiesen wurde und die sich heute noch in der Auffassung der in Kants Kritik der praktischen Vernunft niedergelegten Akten des Prozesses durch die Ausleger bemerklich macht und deren richtiges Verständnis mächtig erschwert.

Ist aber das eben Gesagte richtig, so werden wir Paulsen, der die innerliche Begründung der von Kant gewählten Form allzuwenig gewürdigt hat, S. 296 f. weder zugeben können, dass im Gebiete des Praktischen eine Kritik der Vernunft weniger am Platze sei als in dem der blossen Erkenntnis, noch auch, dass Kant durch blossen Systemgeist und Systemsucht zur Wahl der richterlichen Form für sein Werk veranlasst worden sei. Damit lehnen wir jedoch noch nicht Paulsens Tadel der Art und Gestalt der Kantischen Darstellung völlig ab, dessen Berechtigung für sein ganzes Unternehmen zuzugeben Kant von vornherein so bereitwillig gewesen ist.

## V.

Wir stehen am Ende der Darstellung des von Kant angestrebten Schiedsgerichtes zwischen Plato und Hume und den von ihnen vertretenen Denkrichtungen und damit auch am Ende der ersten grösseren und grundlegenden Hälfte von Kants kritischem Unternehmen, der Kritiken von 1781 und 1788.

Die bisherige Verkennung der Kantischen Idee und Absicht beruht nicht sowohl auf den nicht abzuleugnenden und auch nicht abgeleugneten Mängeln der Darstellung Kants als vielmehr auf der Unter-, beziehungsweise Überschätzung der einen der beiden im Kriticismus zu blossen Momenten hinabgesetzten Parteien der bisherigen Philosophie. Bei Paulsen aber ist der zunächst bei Fr. Alb. Lange und seinen Genossen einzig anerkannte Physiker und damit der Humismus oder Epikureismus in Kant wiederum zu kurz weggekommen, ein gerade bei diesem Autor, dem Übersetzer und Verehrer Humes, zunächst etwas verwunderlicher, aber doch wohl zu verstehender Mangel. Bei grösserer Beachtung aber

des Naturforschers in Kant würde Paulsen in seinem in mancher Hinsicht hervorragenden Buche über Kant das von diesem positiv Geleistete und Begründete wesentlich anders bestimmt und den wirklichen Ertrag von dessen Arbeit doch wohl zutreffender bezeichnet haben. Er würde weder den Neubau der Kritik der reinen Vernunft wie jetzt S. 118 in einer positiven Erkenntnistheorie, nämlich einer rationalistischen Theorie der Wissenschaften, und weiterhin in einer positiven Metaphysik, nämlich einer idealistischen Weltanschauung, noch denjenigen der Kritik der praktischen Vernunft in einer neuen Begründung von einer Art von platonischem Moralismus gefunden haben, sondern vielmehr für die Erkenntnis in einer völligen Entfesselung von Naturforschung im weitesten Sinne einerseits und in der Vorbereitung eines reinen praktischen Vernunftglaubens andererseits und praktisch zunächst in der Begründung reiner allgemeiner Moral, wie sie vorher nie und nirgends vorhanden war, und weiterhin in dem Übergange von dieser zu einer ebenso unparteiischen allgemeinen Religion[1]).

---

[1]) Am Schlusse der Darlegung dieser Probe einer neuen Auffassung, die doch von einer ältesten und der von Kant selbst gehegten nicht allzu verschieden sein durfte, gestatte man dem Verfasser, darauf hinzuweisen, dass von ihm bereits 1885 in der Schrift „Die Vollendung des Sokrates" (Berlin bei Nicolai) Kap. III—V der Zusammenhang der Kritik der praktischen Vernunft mit der Kritik der reinen Vernunft aufgezeigt und dargelegt ist. Auch habe ich schon 1881 in „Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott." (Leipzig bei Veit u. Komp.) den Versuch gemacht, das Kantische Unternehmen in seiner Ganzheit entgegen den dasselbe zerstückelnden neukantischen Parteien, von denen die platonisierende damals allerdings noch keine Vertretung gefunden hatte, zu erneuern.

# Erziehung zur Selbsterziehung.

Ein Wort über Hiltys „Glück“ als Leitfaden der Selbsterziehung.

Von

**Edwin Wilke** in Quedlinburg.

---

Über die Triebfedern, die unserer Mitmenschen Thun und Lassen bestimmen, wissen wir im Grunde sehr wenig. Nur einen kleinen Kreis von Menschen, die uns durch Blutsverwandtschaft, Umgang, Beruf, Lebenshaltung nahe stehen, durchschauen und verstehen wir etwas genauer; über das Innenleben aller andern ist für den Einzelnen ein dichter Schleier gebreitet. Von dem, was er verbirgt, zeichnen wir uns Phantasiebilder. Die Hauptzüge dazu liefert uns das eigene Seelenleben, das einzige, das wir aus eigener, innerer Anschauung kennen; einige Farben nehmen wir aus der Lektüre und aus dem, was wir durch eigene Anschauung und Hörensagen von unsern Mitmenschen erfahren. Wenn wir dann einmal inne werden, dass die Wirklichkeit unserm Bilde nicht entspricht, dass es im Innern einzelner Menschen oder ganzer Gruppen wesentlich anders aussieht, als wir uns einbildeten, dann ergreift uns Bewunderung oder Schrecken und Abscheu, je nachdem die Wirklichkeit unser Bild übertrifft oder darunter bleibt.

Wenn nun auf die eine oder die andere Weise vor unseren Augen, wie es von Zeit zu Zeit geschieht, besonders auffällige, schreckenerregende Lebensauffassungen blossgelegt werden, so entrüsten sich darüber die Mitmenschen eine Zeit lang, denken pflichtschuldigst, weil sie eben denkende Wesen sind, über Ursachen und Heilmittel solcher Krankheiten nach und laden schliesslich die Schuld entweder auf die breiten Schultern des „Zeitgeistes“ ab oder rufen — nach besserer Erziehung.

Die in diesem Rufe liegende Klage und Anklage ist natürlich und berechtigt; nur ist dabei zweierlei zu bedauern: 1. Man lässt es gewöhnlich bei der Klage bewenden, ohne thatkräftig an die Besserung zu gehen, und 2. man fasst den Begriff der Erziehung nicht scharf genug. In der Regel schwebt dabei vielen in erster Linie oder ausschliesslich die Schulerziehung vor. Die Lehrer sind ja dazu da, die Jugend zu erziehen; darum haben sie auch die Verantwortung für die Schäden der Gesellschaft zu tragen. Dazu ist die Schule eine Erziehungsanstalt, auf die sich am leichtesten mit staatlichen Mitteln einwirken lässt: durch amtliche Erlasse kann den Lehrern das Gewissen geschärft, ein neuer

Lehrplan aufgestellt, eine neue Richtung eingeschlagen, die Durchbildung der Lehrer kann durch entsprechende Massnahmen verbessert werden. In der That lassen sich vielfach dergleichen Änderungen im öffentlichen Erziehungswesen auf Blosslegung schadhafter Stellen im Volkskörper zurückführen. Auf die Jahre 1806 und 7, 1848, 1878 folgten Ministerwechsel, neue Lehrordnungen, Einrichtung von Schulen und Seminaren.

Dabei sollte indes niemals vergessen werden, dass der erziehliche Einfluss auch der besten Schule gering ist gegen den der Familie. Sie wirkt durch das Beispiel, durch die Gewöhnung an sittliches oder unsittliches Thun, sie bietet dem werdenden Menschen die geistige Lebensluft, die er fortwährend einatmet. Die Schulerziehung kann in gewisser Hinsicht die häusliche ergänzen, in manchen Fällen einzelne ihrer Fehler wieder gut machen, in sehr wenigen einer verkehrten häuslichen das Gegengewicht halten. Dazu sind in so vielen Stücken dem Schulerzieher die Hände gebunden; oft bleiben ihm die Mängel der Familienerziehung verborgen, so dass er ihnen nicht bewusst und thatkräftig entgegentreten kann. Es ist eine uralte Weisheit, dass der Schwerpunkt der Erziehung im Elternhause liegt, dass die Jungen so zwitschern, wie die Alten sungen. Aber von der Familienerziehung spricht man nicht gerne, weil ihr mit amtlichen Erlassen u. dergl. nicht beizukommen ist. Wohl haben die Eltern ein gesetzliches Erziehungsrecht; aber ihre Erziehungspflicht ist ihnen im wesentlichen und nicht im einzelnen ins Gewissen geschrieben, und mit dem findet man sich zur Not ab. In den untersten Schichten entzieht die Sorge ums tägliche Brot, die Arbeit für Fremde Vater und Mutter dem Hause und ihren Kindern. Am günstigsten sind noch die im Mittelstande aufwachsenden Kinder daran. Sie stehen noch unter der unmittelbaren Zucht der Eltern, sie umgiebt noch gute deutsche Haus- und Familiensitte, sie lernen früh den Wert der Arbeit kennen.

Wenn man also angesichts der Zeitschäden die Erziehung anklagt, so muss man dabei vor allem der häuslichen Verhältnisse gedenken. Nur **mit** ihnen im Bunde, nicht **gegen** sie kann die Schulerziehung günstige Ergebnisse zeitigen.

Aber wie einen Schritt weiter kommen? Der Einfluss der Gesamtheit auf die Familienerziehung, auf die Familienverhältnisse ist gering. Als ein ganz ungeheurer und unerträglicher Eingriff in die persönliche Freiheit der Einzelnen würde es erscheinen, wollte der Staat die häusliche Erziehung unter Kontrolle nehmen. Nur zwei Mittel erscheinen anwendbar, um aus dieser Sackgasse herauszukommen: Erziehungskunst und Erziehungswissenschaft muss zu einer öffentlichen Macht, der Schulstaat zum Erziehungsstaat werden, und man **muss alles befördern, was einer gesunden Selbsterziehung dient.**

Erziehungsfragen müssen mehr als bisher in der Presse und in öffentlichen Vorträgen behandelt werden; sie müssen neben den politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen, die jetzt alles Interesse auf sich ziehen, zur Geltung kommen. Es müsste auf diese Weise in allen Kreisen der Blick für Erziehungsmängel und das Gewissen geschärft werden. Fröbels Wort: „Kommt, lasst uns unsern Kindern leben!“ müsste in den Herzen der Väter und Mütter mehr Wiederhall finden. Fürs erste müssten sie Vertrauen zu den Schulerziehern fassen und sie bei allen Anzeichen einer ungünstigen Entwickelung ihrer Kinder zu Rate ziehen. Um aber weiterhin geeignete Kräfte zur theoretischen und praktischen Behandlung von Erziehungsfragen zu gewinnen, müssten pädagogische Lehrstühle an allen Hochschulen eingerichtet werden, und neben der allgemeinen und der Schulerziehung müsste die häusliche einen ständigen Lehrgegenstand bilden. Nach und nach würde sich dann vielleicht zwischen Eltern und Lehrern ein besonderer Erzieherstand entwickeln, wie ihn Herbart schon 1810 in seiner Rede „Über Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung“ kennzeichnete: „Ungefähr wie in der Kommune die Ärzte leben, die man in die Häuser ruft, weil man die Not kennt, der sie Hilfe verheissen, so würden in den Städten auch Erzieher gefunden werden, die man ebenfalls in die Häuser zu kommen einlüde, wofern man die Not einer falschgerichteten jugendlichen Fortbildung besser zu beurteilen wüsste. Nur nicht so desultorisch würde das Geschäft dieser Erzieher sein, wie das der Ärzte; etwas regelmässiger und stetiger, — oder etwa so wie bei langwierigen, wenn schon nicht mit plötzlicher Gefahr verbundenen Krankheiten, der Besuch des Arztes zu sein pflegt, so würde ein solcher Erzieher das Haus besuchen, worin er Arbeit fände. Wie der Arzt Rezepte verschreibt, so würde der Erzieher Beschäftigungen und Studien anordnen; wie der Arzt das Ausgehn verbietet oder verlangt, wie er Reisen in ein anderes Klima vorschreibt, so würde der Erzieher den Umgang mit solchen und solchen Gespielen bestimmen, und die engern und weitern Grenzen der nötigen Aufsicht angeben. — Mehrere Familien könnten sich vereinigen, einem solchen Erzieher den grössten Teil seiner Einnahmen zu sichern, ohne ihn darum ganz an sich zu binden“ (Kleinere pädag. Schriften. Leipzig 1878 S. 314 f.).

Wer etwa meint, dass eine solche Wirksamkeit in den Pflichtenkreis der Lehrer an höheren und niederen Schulen falle, dem ist zu entgegnen, dass diese bei den Ansprüchen, die heutzutage an den Unterricht gestellt werden, vollauf zu thun haben — nicht ohne Grund hat sich der Münchener Naturforschertag auch mit der „Lehrerüberbürdung“ beschäftigt —, dass ihnen aber auch die genaue Kenntnis der Familienverhältnisse fehlt, zumal in grösseren Städten, und dass auch für das Gebiet der häuslichen Erziehung besondere Studien und Erfahrungen zu machen sind. Hie und da haben Lehrer öffentlicher Schulen durch Veranstaltung

von sogenannten „Elternabenden“ einen Einfluss auf die häusliche Erziehung zu erringen versucht. Neuerdings giebt man diesen Elternabenden mehr den Charakter von Unterhaltungsabenden, mir scheint mit Recht. Denn wer die Erziehung im Elternhause verbessern will, muss streng individuell verfahren und muss von seiten der Eltern unbedingtes Vertrauen geniessen. So wenig der Arzt durch öffentliche Vorträge den Einzelnen zu heilen vermag, so wenig wird der Erzieher Erziehungsfehler in den einzelnen Familien auf diese Weise wegschaffen. Gerade die Auswüchse bleiben ihm und werden ihm verborgen. Von Hunderten, die dem Vortrage lauschen, zieht kaum eine Mutter, ein Vater die nötigen Schlüsse für ihre Kinder, und wenn sie sie ziehen, so fehlt ihnen doch meistens die Kraft, danach zu handeln, falls sie nicht fortdauernd dazu angeregt werden, und vielfach auch die Kenntnis der besonderen Heilmittel. Wir dürfen uns die Wahrheit nicht verhehlen: Unsere gesamten Lebensverhältnisse, insonderheit die gesellschaftlichen, haben sich so gründlich umgestaltet, dass wir auch nach neuen Mitteln für die Erziehung des heranwachsenden Geschlechts ernstlich suchen müssen. Man müsste der Jugend von Staatswegen Anwälte setzen, die ihre Sache führen; denn weil sie nicht selbst ihre Rechte auf vernünftige, sorgfältige Erziehung geltend machen kann, dauert es in der Regel lange, lange, bis Massregeln, die in ihrem Interesse sind, durchgeführt werden.

Sowohl die Schul- als auch die Familienerziehung müssen als ihr letztes Ziel die Selbsterziehung ins Auge fassen. Ja, im Grunde genommen giebt es nur Selbsterziehung; denn da der Mensch keine Maschine ist und sein Leben durch Gewohnheiten allein nicht geregelt werden kann, so hat alle Einwirkung der Eltern und Lehrer für ihn nur den Wert, ihn anzuregen und in den Stand zu setzen, an sich selbst zu arbeiten, sich selbst zu erziehen. Eltern und Lehrer haben dem Willen Kraft und die Hauptrichtung auf das Gute zu geben; der Entschluss, in dieser Richtung zu verharren, die Fähigkeit, den guten Willen in allen Verhältnissen des Lebens immer mehr zu bethätigen, endlich die Ausbildung einer Weltanschauung, die der Nährboden für den Willen bildet, das ist Sache der Selbsterziehung.

Wie kann sie gefördert, geregelt werden? Von grossem Einflusse sind Umgang und Lektüre. In sich geschlossene Persönlichkeiten zu sehen, die Tugend vorleben, die in ihr ihr Lebensglück finden, das spornt den Willen des jungen Menschen an, und was das Leben oft spärlich bietet, das ergänze und ersetze die Phantasie. Es giebt ein Jugendalter — nach meiner Erinnerung ist es besonders die Zeit vom 13.—16. Lebensjahre —, wo der Geist lechzt nach den Lebensbeschreibungen bedeutender Männer, wo er insonderheit an ihrem Jugendleben für sich Lebenskunst lernen möchte. Gleichzeitig vertieft der Unterricht Menschen- und Weltkenntnis, verschärft die Auffassung, zeigt Lebensziele. Bei den

unteren Volksklassen tritt frühzeitig die Erwerbsarbeit in ihre Rechte, und der Staat lässt es sich jetzt angelegen sein, ihr noch eine Zeitlang ausreichenden Unterricht an die Seite zu stellen. Es ist aber im Interesse der Selbsterziehung sehr wünschenswert, dass die Fortbildungsschule nicht ausschliesslich praktische Fachschule werde.

Nach dem 16. Lebensjahre etwa folgt eine Periode, in der der jugendliche Geist besonders empfänglich für Satire zu sein scheint. Er wächst innerlich und erkennt mehr und mehr, was in der ihn umgebenden Welt thöricht und klug ist, und seinem engen Gesichtskreise entspricht es, über das ihm thöricht Erscheinende die Geissel des Spottes zu schwingen. Für dieses Lebensalter schrieb einst der Schulmann Curtman seine „Blumen-, Frucht- und Dornstücke" (Friedberg, Bindernagel 1862).

Ungefähr vom 20. Jahre ab sucht dann der junge Mensch seine Weltanschauung abzurunden, die Elemente die er aufgenommen hat, zu einem befriedigenden Gesamtbilde zu vereinigen, sich eines bestimmten Lebenszieles bewusst zu werden. Auch hierbei sind heutzutage Bücher von der grössten Bedeutung. Welche sollen wir dem angehenden Lebenskünstler wünschen? Die Auswahl ist nicht allzugross; denn die Schwierigkeiten, Bücher abzufassen, die der Selbsterziehung in besonderem Masse zu dienen geeignet sind, liegen klar vor Augen. Ein solches Buch darf sich mit seinen Belehrungen nicht aufdrängen, denn der Geist des reifenden Menschen beansprucht vor allem Selbständigkeit der Entschliessung; der Verfasser darf nicht als langweiliger Sittenprediger auftreten, denn unsere heutige Welt ist „der systematischen Moral etwas überdrüssig geworden"; ein solches Buch muss modernen Geistes sein, denn der sich erziehende Mensch lebt in der Gegenwart und will und muss sich ihr mit seinen Grundsätzen anpassen; und endlich: der Vorfasser muss, ohne in Selbstruhm zu verfallen, als ein Mann erscheinen, der erprobt hat, was er anderen empfiehlt, bei dem Denken, Wollen und Handeln eins sind, kurz als ein in sich geschlossener Charakter.

Da Bücher dieser Art, wie gesagt, seltene Ware sind, so sei es mir gestattet, hier auf eines hinzuweisen und an seiner Hand das Problem der Selbsterziehung zu beleuchten. Es ist das jüngst mit dem dritten Bande abgeschlossene Buch des Berner Professors der Staatswissenschaften C. Hilty: „Glück". Ich wüsste keines zu nennen, dem ich nächst der Bibel mehr Einfluss auf die Ausgestaltung des inneren Menschen zutraue. Es ist ein Lebensbuch, das man einmal liest und zu dem man immer wieder zurückkehrt. Zu seinem kurzen Titel könnte man sich eine ganze Reihe von Zusätzen ausdenken: Ein Leitfaden der Selbsterziehung. Ein Führer auf dem Lebenswege. Ein Ratgeber für Gottsucher. Eine modern-christliche Sittenlehre. Eine Apologie des Christentums. Bausteine zu einer in sich geschlossenen Weltanschauung.

Der Verfasser hat jeden Zusatz verschmäht und nur „Glück“ auf den Titel geschrieben, weil er das Glück als das gemeinsame Ziel aller ansieht, der Pessimisten und der Optimisten, der Stoiker und der Epikuräer. Schon diese Zielsetzung macht sein Buch für die Selbsterziehung geeignet; denn ist es nicht wirklich so? Sind wir nicht alle auf der Jagd nach dem Glücke? Wird nicht schon um des Titels willen so mancher nach dem Buche gegriffen haben, um sich den Weg zu der blauen Blume zeigen zu lassen? Und wie mancher, der unrichtig erzogen wurde, der etwa nach einem Geheimmittel suchte, um glücklich zu werden, wird enttäuscht das Buch weggelegt haben; denn das erste, was ihn Hilty lehren will, ist die „Kunst des Arbeitens“ (I S. 1—20). Ein Glück ohne Arbeit ist ihm undenkbar. Wäre das nicht heutzutage gerade ein Thema, das man Tausenden von jungen Leuten predigen möchte, predigen müsste? „Das grösste Unglück, das es giebt, ist ein Leben ohne Arbeit und ohne Frucht derselben an seinem Ende. Daher giebt es auch und muss es geben ein Recht auf Arbeit; es ist dies sogar das ursprünglichste aller Menschenrechte. Die »Arbeitslosen« sind in der That die wahren Unglücklichen in dieser Welt“ (I S. 6).

Als zweites Kapitel bietet Hilty seinen Lesern eine Übersetzung von Epiktets „Handbuch“ nebst Einführung und Anmerkungen. Ein wunderliches Unterfangen, den stoischen Sklaven aus der Zeit des Nero modern machen zu wollen! Heutzutage, wo das Geld eine so grosse Rolle spielt, wo man sich für Geld so viele und so schöne Dinge kaufen, wo man für Geld seinen Leidenschaften frönen kann, wo die Genusssucht in allen Schichten stetig wächst und immer raffinierter wird, heute wagt es Hilty, stoische Verachtung der äusseren Dinge zu empfehlen, uns Kinder des 19. Jahrhunderts zu belehren, dass Geld und all das dafür Käufliche, wonach wir so viele unserer Mitmenschen mit heissem Bemühen ringen sehen, wofür sie Gesundheit, Ehre, Leben dahingeben, wertlos sei? Und doch, wird es nicht immer allgemeiner gefühlt: die Genusssucht muss eingeschränkt, das Beispiel dazu in den oberen Kreisen gegeben werden, wir müssen zurück zur Einfachheit? Es ist aber nicht das allein, was Hilty zur Behandlung Epiktets veranlasst hat: er thut es aus Methode. „Es liegt die stoische Moral in unseren Tagen vielen Menschen weit näher als der religiöse Glaube, der, man möchte es manchmal denken, ein für diese Welt zu feines Lichtwesen hat und eigentlich unaussprechlich ist, so dass jede Aussprache (oder gar Organisierung) dieser seiner Lichtnatur Gefahr bringt, — während die Moral an den allgemeinen gesunden Menschenverstand, das natürliche Bedürfnis des Zusammenlebens, und selbst an einen gewissen gesunden Egoismus des Menschen sich wenden kann“ (I S. 88). Die Mängel der stoischen Lebensauffassung lässt Hilty natürlich nicht unaufgedeckt: „Die Stoa gleicht einer Art philosophischer

Kaserne, in der ein bevorzugter Teil der Menschheit in beständiger harter Pflichterfüllung erhalten wird, mit der Belohnung eines erhöhten Standesbewusstseins und der Herrschaft über die andern Menschen" (I S. 84). Weit höher steht für Hilty die christliche Weltanschauung; aber „es wird sich nicht leugnen lassen, dass die christliche Ansicht vorzugsweise ein Produkt eigener reifer Lebensanschauung und eines innern Kampfes sein muss, den ein Mensch nicht in seiner frühen Jugend, sondern frühestens »nel mezzo del cammin di nostra vita« durchmacht" (I. S. 85). Die Vertreter des heutigen Religionsunterrichts in unsern Schulen mögen sich mit dieser Ansicht Hiltys auseinandersetzen. Richtig bleibt jedenfalls, dass ein gewisser Stoizismus dem Christentume, wie es sein Stifter wollte und wie es Hilty erneuern will, den Boden bereitet.

Nur im religiösen Glauben kann der Mensch nach Hilty das höchste Glück erreichen. „Alles zusammen nochmals erwogen, besteht also das auf dieser Welt erreichbare dauernde Glück in beständiger nützlicher Arbeit, verbunden mit einer ebenso beständigen Nähe Gottes. Oder wenn ein Leser das letztere noch etwas zu »mystisch« findet, so kann er ja einstweilen versuchen, es durch den Ausdruck »Leben in grossen und wahren Gedanken« zu ersetzen. Es wird ihm nur vielleicht schwer werden, dieselben immer zu haben ohne eine solche ausser ihm selbst liegende Quelle, der sie entstammen" (III S. 24 f.).

Den religiösen Glauben sucht daher Hilty von Band zu Band — zwischen dem ersten Erscheinen der einzelnen Bände liegen Jahre — fester zu begründen. Der erste Band schliesst mit einer Abhandlung über das Heinrich Heines „Fragen" nachgebildete Thema: „Was bedeutet der Mensch, woher kommt er, wohin geht er, wer wohnt über den goldenen Sternen?" (I S. 213—244). Im zweiten Bande äussert er sich über „Transcendentale Hoffnungen" (II S. 201—224), über „Die Prolegomena des Christentums" (II S. 225—258) und über „Die Stufen des Lebens" (II S. 259—326); im dritten beantwortet er die Frage: „Was ist Glaube?" (III S. 39—72), setzt sich mit dem Wunderglauben auseinander (III S. 73—96), spricht über das Leiden („Qui peut souffrir, peut oser" III S. 97—120), über „Moderne Heiligkeit" (III S. 153—188) und über die Frage: „Was sollen wir thun?" (III S. 189—222). Am Schlusse seines ganzen Werkes richtet er den Blick auf die Zukunft („Heil den Enkeln" und „Excelsior" III S. 223—283). Dabei giebt er noch einmal seinem felsenfesten Glauben an die Zukunft des Christentums Ausdruck: „Es ist jetzt ziemlich leicht vorauszusehen, dass nach Vorübergang einer wenig erquicklichen Periode des spiritistischen Aberglaubens, welcher dem naturwissenschaftlichen Unglauben unmittelbar auf dem Fusse folgen wird, ein verständig gesundes, historisch gut begründetes, glaubensfestes und männliches Christentum, das sich aber nicht einbildet, Gott und Christus zu erklären, oder gar durch eine heutige Bildung meistern

zu können, die vorherrschende Religion der wahrhaft gebildeten Menschen des 20. Jahrhunderts, in seiner zweiten Hälfte sein wird, und damit zugleich auch die Grundlage eines Staates, welcher mit Recht den Namen einer „civitas Dei“ tragen darf“ (III S. 228).

Trägt der Schlussband vorwiegend religiöses Gepräge, so werden die beiden ersten mehr den Fragen der Zeit, des Alltagslebens gerecht. Denn Hilty strebt zwar mit Kopf und Herz „höher hinauf“, steht aber mit beiden Füssen auf dem Boden der Wirklichkeit. Darum ist ihm alle reine Spekulation, alle abstrakte Philosophie verhasst. Von dem „göttlichen“ Plato an bis auf Hegel und Schopenhauer ist es öfter, so meint er, ihr (nämlich der Philosophie) wesentliches Geschäft gewesen, den Hunger der menschlichen Seele „nach Wahrheit und Aufschluss über die höchsten Fragen des Daseins bloss mit leeren und deshalb dunkeln Worten abzuspeisen“, — — „und es bedurfte nur der Übersetzung einer willkürlich erfundenen Terminologie, die sie, wie ein undurchdringlicher Zaun, von dem Gebiet des gewöhnlichen Menschen- und Sprachverstandes abschloss, in die gewöhnliche Sprechweise des Tages, in der das Wort die Bezeichnung für ein bestimmtes Etwas und nicht auch für ein Nichts ist, um der verschleierten Göttin den Schleier abzuheben, in welchem mitunter ihre ganze Kraft und Hoheit steckte“ (I S. 219).

Dagegen philosophiert Hilty über „Gute Gewohnheiten“ (I S. 119—136), über Weltklugheit („Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts“ I S. 137—148), über „Die Kunst, Zeit zu haben“ (I S. 149—176), über „Schuld und Sorge“ (II S. 1—54), „Über Menschenkenntnis“ (II S. 75—134 und I S. 91—118), über die Frage: „Was ist Bildung?“ (II S. 135—170), über „Krankenheil“ (III S. 121—152). Und auf all diesen Gebieten erweist er sich als einen Führer, der den Weg selbst durchwandert, der sich durch Seelen- und Körperleiden hindurchgerungen hat, dem nichts Menschliches fremd ist. Ganz erstaunlich erscheint seine Belesenheit in alten und neuen, in weltlichen und geistlichen Schriften.

Hiltys „Glück“ ist nichts weniger als eine Jugendschrift. Mit 20 Jahren frühestens mag man den ersten Band lesen, mit 30 und 40 das Ganze. Wer nicht „fertig“ ist, wer sich noch bedrängt fühlt von finstern Mächten, wessen Glaube an das Gute und die Menschen noch schwankt — und wer hätte nicht schwache Stunden? — der greife nach diesem wunderbaren Buche. Seine Lektüre wird, wie Dr. Theodor Arndt bereits nach dem Erscheinen des ersten Bandes in den Comenius-Blättern urteilte, nach all dem Wust, den unsere moderne pessimistisch, materialistisch angehauchte Litteratur täglich hervorwälzt, auf ihn wirken wie ein erfrischendes Bad.

---

# Johann Joachim Becher.

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts.

Von

Dr. **Alfred Heubaum** in Berlin.

## 1. Lebensschicksale und Charakteristik.

Johann Joachim Becher[1]) ist 1635 in Speyer geboren, 3 Jahre nach Spinoza und Locke, gleichzeitig mit Spener. 1682 ist er in London gestorben[2]). Fast von Anbeginn war sein Leben unstät

[1]) Litteraturangaben. Benutzt sind für den Aufsatz von Werken Bechers besonders der politische Diskurs von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Stadt- und Länderrepubliken u. s. w. 2. Ausg. Frankfurt 1673; Chymischer Rosengarten, zum Druck befördert von Friedr. Roth-Scholtzen, Nürnberg 1717; Psychosophia oder Seelenweisheit, wie nämlich ein jeder Mensch aus Betrachtung seiner Seelen selbst allein alle Wissenschaft und Weisheit gründlich und beständig erlangen könne. 2. Ausg. Frankfurt 1683. (Diese ist nach Buchers Angabe S. 29 identisch mit der Methodus gnostica, ex solius animae consideratione totum necessarium scibile cognoscendi, seu discursus de acuenda ratione et formando iudicio, welche von Becher mehrfach, z. B. in seiner Methodus didactica versprochen wird.) Methodus didactica, d. i. gründlicher Beweis u. s. w. Diese ist in zwei Ausgaben vorhanden, die erste, 4° in München erschienen 1668, ist Eigentum des Berliner Deutschen Schulmuseums, die zweite, 8° in Frankfurt 1674 erschienen, besitzt die hiesige Königliche Bibliothek; Appendix practica zu seiner Methodus did. München 1669. — Einen Lebensabriss giebt Roth-Scholtz vor seiner Ausgabe des Chymischen Rosengartens und Urban Gottfried Bucher in seinem „Muster eines Nützlich-Gelehrten in der Person Herrn Dr. Johann Joachim Bechers, nach seinen philologischen, mathematischen, physikalischen, politischen und moralischen Schriften beurteilt". Nürnberg 1722. Diese Schrift ist mir besonders in ihren Auszügen aus „der Wagschale menschlichen Glückes und Unglückes" von Becher, die ich nicht habe einsehen können, recht nützlich gewesen. — Die Bedeutung Bechers für die Chemie hat Kopp in seinem Werke über die Geschichte dieser Wissenschaft und in dem über die Alchymie in älterer und neuerer Zeit eingehend gewürdigt; seine Bedeutung für die Nationalökonomie ist von Roscher in seinem bekannten Buche dargestellt. Bechers Beziehung zu Leibniz wird von Guhrauer erwähnt; beiläufig genannt wird er auch von Ziel in seinem Programm über Rave und von Eckstein in seiner bekannten gründlichen und gelehrten Geschichte des lateinischen Unterrichts. Der Aufsatz in der allgem. deutschen Biographie von Oppenheimer enthält nur ein Verzeichnis der äusseren Lebensumstände und geht auf die Bedeutung des Mannes nicht ein.

[2]) Die Annahme des Jahres 1635 als Geburtsjahr Bechers beruht auf seiner Bemerkung in der Methodus didactica, dass er bei Abfassung dieser

und flüchtig. Ehe der Knabe erwachsen, starb ihm der Vater im besten Mannesalters, ein Gelehrter, dem der Sohn eine gewaltige Sprachenkenntnis nachrühmt. Durch einen liederlichen Stiefvater, der das Erbe verthat, ward die Blüte von seiner Jugendzeit abgestreift. Was Freude und Sorglosigkeit des Kindesalters ist, hat der Knabe nicht erfahren. Frühzeitig ward er auf sich selbst ge stellt. In der Fremde hin und her geworfen, musste er Unterricht erteilen, um sein und der Seinigen Leben zu fristen. Er hatte noch für seine Mutter und zwei Brüder zu sorgen. Nachts studiert er für sich, wie Leibniz ein geborener Autodidakt, findet schon entdeckte Wahrheiten wie dieser noch einmal, lernt aber so die Bedeutung der lebendigen Erfahrung kennen. Tags über lehrt er dann, was er in nächtlichen Studien sich erworben hat. Ein ungeheurer Wissensdurst treibt ihn von einer Wissenschaft zur anderen. Seine erste Beschäftigung führt ihn zum Nachdenken über die didaktische Methode. Von hier geht er zur Theologie über; Mathematik, Medizin, Chemie folgen dann. Dem Bedürfnis und dem Nützlichkeitssinne der Zeit entsprechend müssen die Naturwissenschaften ihren Wert durch praktische Anwendung beweisen. So sucht sie auch Becher zu verwerten. Seine Teilnahme ist dem praktischen Leben eben so eifrig zugewandt wie der Wissenschaft. Ja diese hat auch ihm nur Wert, sofern sie jene fördern hilft. Er macht sich mit verschiedenen Handwerken eingehend vertraut und sucht sie durch Verbesserungen und Erfindungen, deren er im Laufe seines Lebens eine ganze Reihe macht, zu vervollkommnen. So erfindet er ein Instrument, um die unbrauchbaren Haare aus der Wolle auszuscheiden, und verbessert ferner die Webe- und Strickstrumpfmaschine.

Nur Weniges und Unzusammenhängendes ist uns aus seinem weiteren Leben bekannt. Andere Quellen als Äusserungen, die er hie und da in seinen eigenen Schriften macht, stehen uns gar nicht zu Gebote. Als ganz jungem Mann in der Mitte der Zwanzig begegnen wir ihm am Hofe des Kurfürsten und Erzbischofs von Mainz, Johann Philipp Schönborn, des berühmten Staatsmanns und Gönners Leibnizens, in der Stellung eines Leibarztes. Hier sehen wir ihn besonders mit chemischen Studien eifrigst beschäftigt. Seine Metallurgie und sein Oedipus Chymikus erblicken hier das Licht.

Kurze Zeit darauf beginnt seine rege Thätigkeit in der Förderung des Handwerks, der Manufaktur und des Kaufmannswesens. Er verwertet seine Kenntnisse zur wirtschaftlichen Hebung der sogenannten Grundstände des Staates und sucht nun für seine

---

Schrift 1667 32 Jahr alt gewesen sei. Dagegen steht zwar die Behauptung des Oberbergrats Heyn, dass Becher bei seinem Tode 1682 ein Alter von 60 Jahren erreicht hätte. Er beruft sich auf das Zeugnis von Bechers Frau. Doch kann diese Aussage gegen B.'s eigne Angabe nicht aufkommen.

Absichten verschiedene Fürsten zu gewinnen. Nach einem vorübergehenden misslungenen Versuche beim Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz, den er zur Förderung mannigfaltiger Gewerbe in seiner Hauptstadt Mannheim dazu auffordert, Glashüttenmeister, Wollenwirker, Seiden- und Leinweber, Lederarbeiter, Papierfabrikanten, endlich Maulbeerbaumzüchter anzuwerben, tritt er, auch nur auf kurze Zeit, jetzt etwa 30 Jahre alt, in die Dienste des bayrischen Kurfürsten. Der kurbayrische Geheimrat und Oberhofmeister, später in den Fürstenstand erhobene Hermann Egon Graf von Fürstenberg, wendet ihm seine Unterstützung in seinen Ideen zu. Becher versucht hier seine Handelspläne zu verwirklichen: er will ein Kommerzkollegium zum Schutze des Handels gründen; er unternimmt zur Anknüpfung von Handelsbeziehungen und zur Gründung einer Kompagnie eine Reise nach den Niederlanden. Aber durch Intriguen der Kaufleute, die durch Bechers Unternehmen ihre Handelsfreiheit beschränkt und darin den Versuch eines Staatsmonopols sehen zu müssen glauben, wird sein Plan zu Nichte; und so treibt ihn wohl sein Unwille über den thörichten Widerstand gegen eine gutgemeinte und nutzbringende Angelegenheit, nicht weniger aber sein unruhiger Geist, schon nach kurzer Zeit auch von hier hinweg.

Grösserer Erfolg in der Verwirklichung seiner volksbeglückenden Gedanken scheint ihm am kaiserlichen Hofe in Wien zu lächeln. Mit einem jährlichen Gehalte von 1000 Thalern wird er zum Kommerzienrate ernannt; er bemüht sich hier um die Verbesserung der eingeführten Seidenmanufaktur, betreibt die Begründung einer Occidentalkompagnie, welche Handelsbeziehungen zu Holland herstellen und die Ausfuhr der in Österreich gewonnenen Lebensmittel und Stoffe, wie Wein, Branntwein, Stahl, Messing, Leder und böhmische Wolle, ermöglichen soll und plant zur Erleichterung des Schiffahrtverkehrs zwischen Holland und Österreich einen Rhein-Donaukanal. Trotz mancher auch hier nicht ausbleibenden Widrigkeiten und mehrfacher Missverständnisse mit dem Präsidenten des Handelskollegs, dem Herrn von Zintzendorf, wächst doch sein Einfluss. Er wird zum Vorstand des vom Grafen Collwitz 1671 erbauten Zucht- und Werkhauses ernannt und mit der Einführung verschiedener Manufakturen beauftragt. Aber der auch hier vorhandene Widerstand der einheimischen Kaufleute gegen dieses Unternehmen, ferner aber die immer heftiger und unerträglicher werdenden Reibereien und Misshelligkeiten mit Zintzendorf, wobei nicht zu entscheiden ist, auf wessen Seite die grössere Schuld lag, machen ihm den Aufenthalt in Wien immer unleidlicher. Als ihm gar 1678 auch die Leitung des Kunst- und Werkhauses genommen wurde, verliess er die österreichische Hauptstadt.

Es gehörte zu seinen chemischen Axiomen, dass die Metalle verwandelt werden könnten. Schon seine Metallurgie hatte diesen

Grundsatz ausgesprochen. Und unter den praktischen Beschäftigungen der späteren Jahre hatte er doch immer wieder Experimente unternommen, die dahin zielten, durch Schmelzung von Silber mit Fluss- oder Seesand Gold herzustellen. Schon 1673 hatte er dem kaiserlichen Generalfeldzeugmeister, dem Prinzen Hermann von Baden, den Wunsch mitgeteilt, seine Metallverwandlungspläne Holland vorzuschlagen. Der war auch darauf eingegangen und hatte durch den kaiserlichen Gesandten im Haag den damaligen Ratspensionär Fagel dafür einzunehmen gewusst. Aber der französische Krieg hatte zunächst die Aufmerksamkeit davon abgelenkt. Nun aber begab sich Becher 1678 persönlich nach Holland und gewann auch die Generalstaaten für seinen Plan. Schon waren mehrere Versuche zu ihrer Zufriedenheit ausgefallen, und man war Willens, eine Probe mit einer grösseren Menge Silbers vorzunehmen, als er aus Holland weichen musste.

Die Zerwürfnisse in Wien müssen doch sehr ernster Natur gewesen sein. Vor den ihm von dort bereiteten Nachstellungen auch in Holland nicht sicher, floh Becher nach England. Die Rache Zintzendorfs verfolgte ihn auch hierhin, und nur die Mildthätigkeit des königlichen Leibarztes Karls II. ermöglichte ihm hier seine Existenz. Erst als auch sein Gegner beim Kaiser in Ungnade gefallen war, bekam Becher wieder Luft. In Begleitung des Gothaischen Oberbergrats Heyn hat er dann in Schottland und Cornwallis Bergwerkstudien getrieben und seine Nachforschungen, die sich besonders auf die Eigenschaften des Magnetismus bezogen, in verschiedenen Werken niedergelegt. 1682 endigte er sein unruhiges und bedrängtes Leben in London. Eine englische Kirche umschliesst seine Gebeine.

Sein Charakter hat keine günstige Beurteilung erfahren. So sehr seine geistige Bedeutung selbst von einem Leibniz anerkannt wird, so heftigem Tadel unterliegt doch sein eitles, prahlerisches, missgünstiges, unverträgliches und falsches Wesen. Darin liegt wohl auch der Hauptgrund für sein unglückliches Leben und die Fruchtlosigkeit seiner anerkennenswerten Bemühungen. Betriebsam und fleissig war er wie selten einer, aber frühzeitig im Kampfe des Lebens erprobt, war er von unerträglichem Hochmute und verletzendem Selbstbewusstsein, was ihn mit Fürsten und Fürstendienern häufig in Zwiespalt bringen musste. Eine scharfe satirische Zunge, die wir hie und da in seinen Schriften bemerken, wird ihm auch im persönlichen Verkehre Hass und Feindschaft zugezogen haben. Die erfahrenen Widerwärtigkeiten haben ihn doch endlich mürbe gemacht.

Mitten in der regsten Thätigkeit in Wien überkam ihn plötzlich die Sehnsucht nach Ruhe und einsamer Zurückgezogenheit, wie sie gerade thätige und bewegliche Geister bisweilen befällt. Besonders ist diese eigentümliche Verbindung einer stark ausge-

bildeten Anlage zu praktischer Wirksamkeit mit der Neigung zu ruhigem, weltabgeschiedenem Leben keine Seltenheit bei Männern der damaligen Zeit. Comenius, Francke, Zinzendorf sind von ähnlichen weltflüchtigen Stimmungen beherrscht und widmen sich doch wieder mit regstem Eifer dem Dienste um das Wohl der Menschheit. 1674 bittet Becher den Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg, ihm in seinem Lande ein Plätzchen einzuräumen, wo er seiner Philosophie leben und den Rest seines Daseins abwarten könne; und wirklich ist er auch 4 Jahre später daselbst und legt seine Welt- und Lebensanschauung in seiner Psychosophia nieder. Aber in den Strom des Lebens wieder hineingetrieben, verfolgen wir ihn auf seinen Wegen nach Holland, England, Schottland. Kurz vor seinem Tode fasst er den Gedanken einer psychosophischen Sozietät, einer nutzbringenden und dem Nächsten dienenden Gesellschaft. Er hat auch Satzungen dafür entworfen; zur Verwirklichung kam der Plan aber nicht.

## 2. Die Erziehung als Aufgabe des Staats.

Becher ist nächst Seckendorff der erste, der eine Staatspädagogik grossen Stils unternommen hat. Dass die Erziehung der Unterthanen Pflicht der Fürsten sei, ist ein Gedanke, den Luther zum erstenmal mit Nachdruck vertritt. Indem er den demokratischen Grundsatz ausspricht, dass die Unterthanen nicht des Staates wegen, sondern umgekehrt dieser für jene da sei, diktiert er ihm die Pflicht zu, für deren leibliches und geistiges Wohl zu sorgen. Ein Fürst müsse alle seine Sinne darauf richten, dass er seinen Unterthanen dienstlich und nützlich sei. Er dürfe nicht also denken: Land und Leute sind mein, ich wills machen, wie mirs gefällt, sondern also: ich bin des Landes und der Leute. Unter diesem sittlich-religiösen Beweggrunde der Pflicht stehen im Wesentlichen die schulreformatorischen Gedanken und Pläne aller grossen Pädagogen von Ratke bis auf Comenius und Francke. Für alle diese ist die Erziehung Hauptzweck; und der Nutzen, der dem Staate daraus erwächst, wird erst in zweiter Linie hervorgehoben.

Bei Becher ist es umgekehrt. Für ihn ist die Erziehung und Unterweisung ein Mittel, um den Staat zur Blüte zu bringen. Hieraus ist nun nicht etwa zu schliessen, dass er den Standpunkt vertrete, der Unterthan sei des Staates wegen da. Schon dies spricht dagegen, dass er den kühnen demokratischen Grundsatz verkündet, der für seine Zeit ganz unerhört ist: Ein jeder sei frei geboren und ein Mensch so gut wie der andere. Er weiss sich den Staat auch garnicht von den Unterthanen getrennt zu denken. In der Gemeinschaft der einzelnen Stände, besonders der ernäh-

renden, des Bauern-, Handwerker- und Kaufmannstandes, besteht nach ihm der Staat. „Die Gemeine ist nicht um der Obrigkeit willen, sondern die Obrigkeit um der Gemeine willen da.“ Ja, wenn er es auch nicht auszusprechen wagt, so ist doch seine Meinung, dass eine schlechte Obrigkeit, wenn sonst nur möglich, auch mit den Mitteln der Gewalt verjagt werden darf; und er eifert gegen die Staatisten und Suppenfresser, wie er sie nennt, er meint die Staatsabsolutisten, welche der Obrigkeit in Allem und Jedem Recht geben.

Der Staat ist eine Wohlfahrtseinrichtung zum Besten der Unterthanen, und zwar im Besonderen zum leiblichen und sittlichen Wohl derselben. Er ist eine Wirtschaftsgemeinschaft, und seine Hauptaufgabe besteht zunächst in der Förderung des Handwerks und der Manufaktur. Wir werden sehen, welchen eigentümlichen Charakter in diesem Zusammenhange die jugendliche Unterweisung und wissenschaftliche Pflege durch den Staat gewinnt.

Das Ideal Bechers ist, dass sich der Staat möglichst als eine für sich selbst bestehende, von anderen völlig unabhängige Gemeinschaft entwickelt. Dieses Ideal hat er in seiner psychosophischen Sozietät darzustellen versucht. Seine Zwecke wird der Staat am besten erreichen, wenn er mächtig nach innen und aussen ist. Wie für alle bedeutenden Oekonomen des 17. Jahrhunderts, Ferraro, Seckendorff, Spinoza, Locke ist auch für Becher Macht und Reichtum des Staates gleichbedeutend mit Volksvermehrung. In dieser sieht er wie alle anderen das einzige Mittel zu seiner Machterhöhung. Je reicher derselbe an Einwohnern ist, um so grösser seine Machtfülle. Dies politische Axiom ist verständlich in einer Epoche, wo der fürchterliche 30jährige Krieg grosse Strecken in öde, menschenleere Wüsten verwandelt hatte..

Die wichtigste Aufgabe des Staates besteht darin, seinen Unterthanen ein glückseliges Leben zu verschaffen. Dazu ist die Kinderzucht eine der notwendigsten Vorbedingungen; und allen Nachdruck legt Becher auf die sittliche Erziehung und auf die unmittelbare Vorbereitung für den praktischen Beruf. Wenn es böse Menschen in einem Lande giebt, so trägt die Schuld daran nur die schlechte Erziehung; denn nie wurden, wie Becher sich drastisch ausdrückt, alte Wölfe in einem Walde gefunden, wenn nicht junge darin waren. Was aber böse Unterthanen einem Staate für Unglück bereiten, sei hinlänglich bekannt. Er kann sich nicht genug darüber wundern, dass man die Erziehung so wenig von Staats wegen pflege, obwohl doch seine Wohlfahrt darauf beruhe. Er verweist auf das Vorbild der Chinesen, deren Staatswesen und wissenschaftliche Einrichtungen für jene Zeit der Inbegriff aller Vollkommenheit sind. An guten und wackern Bürgern muss doch dem Gemeinwesen gelegen sein; daher ist die Pflege der Erziehung eine seiner wichtigsten Angelegenheiten.

Nicht minder wie die sittliche Erziehung ist nun aber auch die Vorbereitung für den Lebensberuf der Einzelnen von der grössten Bedeutung für das Gedeihen des Staats. Da derselbe für Becher noch nichts weiter ist als eine Anstalt zur Überwindung der Lebensnot, so fehlt ihm auch noch völlig die Erkenntnis, dass es zu den höchsten Aufgaben eines politischen Gemeinwesens gehört, Künste und Wissenschaften als die idealen Güter der Menschheit rein für sich zu pflegen. Die Stellung, welche die Wissenschaft und ihre Vertreter in Bechers Staate einnehmen, ist eine äusserst dürftige; sie dienen nur dazu, den „statum corruptum" der Menschheit zu korrigieren; und schliesslich sind sie ebenso wie die Obrigkeit für die materielle Wohlfahrt des Staates nur Mittel, deren er nicht entbehren kann. Diese Betrachtungsweise Bechers, die ihren letzten Grund in der dem ganzen 17. Jahrhundert gemeinsamen einseitigen, materiellen Auffassung der Menschennatur hat, beherrscht dann auch die Folgezeit bis zu der transcendentalen Epoche hin.

### 3. Systematische Begründung des Wissenschaftszusammmenhangs.

Jede Zeit hat das Bedürfnis, ihre eigentümliche Art zu handeln und das Leben zu erfassen systematisch zu begründen. So sehen wir auch die Denker und Praktiker des 17. Jahrhunderts an der Arbeit, den neuen Lebensinhalt und Wissensbetrieb systematisch zu ordnen und zu begründen. Bisher nicht gekannte Anforderungen des Lebens treten auf, Wissenschaften und Disciplinen tauchen auf, welche in dem Rahmen des Triviums und Quadriviums keinen Raum mehr finden. Hier ist es nun ganz merkwürdig, welchen Einfluss die Anhänger des Stoizismus auch auf diesem Gebiete gehabt haben. Es ist ja seit den eingehenden Untersuchungen Diltheys eine hinlänglich bekannte Sache, dass die Stoiker auf das Denken und die Gestaltung des Lebensideals des 17. Jahrhunderts von ganz hervorragender Bedeutung geworden sind. Dass sie aber selbst für die Einteilung und Klassifikation der Wissenschaften, für die systematische Begründung der Disciplinen und ihres Zusammenhangs nicht minder massgebend gewesen, ist bisher nicht in demselben Umfange bekannt.

Die Lebensanschauung der Stoa wurde der Epoche, mit der wir uns hier beschäftigen, durch die grossen Philologen Lipsius, Salmasius, Kaspar Scioppius und Daniel Heinsius nahe gebracht. Besonders Lipsius' Schriften, seine Manuductio ad stoicam philosophiam und die Physiologia stoicorum, haben einen tiefen Einfluss geübt. Johann Valentin Andreae kann nicht genug die tiefe Einsicht und die Anregung rühmen, die er von Lipsius empfangen

hat[1]). Comenius führt ihn in seiner Didactica Magna zum Beweise dafür an, dass die Lehre von den natürlichen Dingen der von den sittlichen vorangehen müsse. Wieder andere, wie Raue, Morhof, berufen sich allgemein auf die Stoiker, oder führen wie Becher hervorragende Vertreter der römischen Stoa, besonders Seneca, Epictet, als Zeugen ihrer Anschauungen an.

Es ist das übereinstimmende Merkmal der bedeutenden Didaktiker des 17. Jahrhunderts, dass sie Stufen oder Grade des Wissens unterscheiden: die Wissenschaft von den natürlichen Dingen und die Theorie des sittlichen Handelns und religiösen Empfindens, das in der Selbstbetrachtung und Gotteserkenntnis gipfelt. Einzelne berufen sich für diese Einteilung unmittelbar auf die bei den Stoikern herrschende Anordnung des menschlichen Wissens, wie sie sich in der Physik und Physiologie einerseits und im theoretischen Erkennen, der Contemplatio oder Scientia andererseits darstellt. Raue legt seiner Auffassung des wissenschaftlichen Zusammenhanges diese Einteilung zu Grunde und unterscheidet die Cognitio popularis oder die Studia communis vitae, die er mit der *γνῶσις* der stoici und der *διδασκαλία ἐννοηματική* des Galen vergleicht, von der höchsten Erkenntnis, der Scientia der Stoici oder der Contemplatio sive Theoria des Aristoteles. Auch in dem wissenschaftlichen Systeme des Comenius ist diese Einteilung erkennbar.

Ganz ähnlich ist es nun auch bei Becher. Er vergleicht in seiner Methodus didactica die Wissenschaft mit zwei Flügeln, mit denen man sich von der Erde zum Himmel schwingt. So wenig ein Vogel mit einem Flügel emporzukommen vermöge, könne sich der Mensch seinem Ziele mit einer der beiden Wissenschaften nähern. Der eine Flügel sei die Wissenschaft von den natürlichen Dingen, die Physica subterranea; dem andern entspreche das Wissen davon, wie das menschliche Gemüt in Tugenden exerziert und perfiziert werden könne. Dies ist die Moral. Ihr höchstes Ziel besteht in der Selbsterkenntnis, der Cognitio sui und in der Erkenntnis Gottes. Alle Wissenschaft der natürlichen Dinge hat ihren Wert nur darin, dass sich aus ihr die letzteren ergeben[2]).

„Dieses (nämlich die Erkenntnis seiner selbst und Gottes) haben nun auch die alten und neuen Heiden gemerkt, derentwegen

---

[1]) „Vielleicht hat mir Lipsius den Stil verdorben, aber den Vorteil hatte ich, dass er mich mit dem Altertum bekannt machte, den Seneca und Tacitus kennen lehrte und mich in eine männliche Philosophie einweihte."

[2]) Lipsius: Manuductio pag. 148: „Duo sapientia considerat: ipsum deum et eius opera, id est, mundum quaeque in eo et uno verbo totam physiologiam . . . Ita enim Seneca: Sapientia totius naturae notitiam ac suae tradit, quid sint dii qualesque declarat . . . Observa totam naturam ab ea (sc. sapientia) nosci iam dictam, sed et suam, id est animum (et quae circa illam itemque corpus). Hoc iubet illa pythicis oraculis adscripta vox, nosce te ipsum (Sen. Consol. ad Marc.). Frustra illa omnia nisi istud".

bald anfangs zwei Sekten der Philosopen an Tag kommen; die einen haben ihr End in cognitione naturae gesucht, und diese ward Philosophia peripatetica oder Aristotelica genannt, die andern haben ihr summum bonum in Aufmunterung ihres selbsteigenen Gemüts, nämlich in cognitione sui ipsius et in virtutibus gesucht, und diese wird Philosophia stoica oder moralis genannt; die erste hat gesucht, gelehrt, die andere, fromm zu werden und die bösen Gemütsneigungen zu unterdrücken. In dieser letzten Philosophie bringen noch heutiges Tags die chinische Heiden ihre meiste Zeit zu. Beide diese Philosophieen nun sind gut, wenn sie mit einander vereinigt werden, denn eine ohne die andere nicht bestehen, noch vollkommen oder nützlich sein kann. Denn wie will einer ad cognitionem creatoris et sui ipsius kommen, wenn er nicht das grosse Buch der Natur, so von beiden geschrieben, erkannt und darinnen studiert hat, hingegen was nutzet einem alle Wissenschaft von fremden Dingen, wenn einer sein Selbsten vergisst und doch nicht die geringste Untugend an sich selbst übermeistern kann."

### 4. Bechers Welt- und Lebensanschauung im Zusammenhange mit seiner Gruppierung der Wissenschaften.

Es ist auffallend, welchen geringen Einfluss die religiösen Grundgedanken Luthers von Sündenbewusstsein und Rechtfertigung durch das Leiden und Sterben Christi auf alle hervorragenden Denker des 17. Jahrhunderts geübt haben. Nicht geringe Schuld daran trugen die gehässigen theologischen Zänkereien, welche die Jahrzehnte nach Luthers Tode ausfüllten. Der Geist des Evangeliums ging in leeren, dogmatischen Wortgefechten verloren. Man hatte die Empfindung, dass die Zeit der Hierarchie und der unduldsamen Formelherrschaft nur das Gewand gewechselt hatte. Menschliche Satzungen, rief Andreae, werden mit menschlichen oder vielmehr wenig menschlichen vertauscht und mit verändertem Titel Wort Gottes genannt; aber die Sache ist um nichts milder, einer solchen Freiheit ist die Verbannung vorzuziehen. Die Herrschaft des Papstes ist verworfen. Wir setzen viele kleine Päpste ein. Wer ein rechtschaffenes Leben führt, wird ein Schwindler, ein Schwenckfeldianer, ein Wiedertäufer gescholten. Mit Unwillen wandten sich alle edleren und freieren Geister von dem unerfreulichen Anblick, den das wirkliche Leben der verschiedenen Kirchen gewährte, ab und versenkten sich in die stillen Räume des eignen Herzens. Die Stimmung, welche in den grossen Mystikern des Mittelalters, den Eckard, Tauler, Sense, Kempis, ihren innigen Ausdruck gefunden, dann in Männern wie Denck, Franck, Weigel, Schwenckfeld wieder belebt worden war, endlich in den naturphilosophischen und theosophischen Spekulationen von Paracelsus, Böhme, Kepler den Grundton bildete, war

dem Denken und Empfinden der freier gerichteten und tiefer veranlagten Geister des 17. Jahrhunderts verwandter als der Kleinkram dogmatischen Schulgezänkes, mit welchem die lutherischen und reformierten Theologen ihr Leben hinbrachten[1]). Eine intensive Stärkung und Vertiefung erfuhr diese Richtung durch den Geist der wiedererweckten neuplatonischen und stoischen Philosophie. Besonders in Männern wie Arndt, Johann Valentin Andreae schmolzen diese Elemente zu einem übereinstimmenden Ganzen zusammen. Die Selbstbetrachtung, die Überwindung des eignen mächtigen Trieb- und Empfindungslebens, das Streben nach sittlicher Vervollkommnung in der Nachfolge Christi sind die wesentlichen Züge, welche allen tiefern Geistern dieser Epoche eigentümlich sind. In Spinozas Ethik fand dann diese Lebensstimmung ihren erhebendsten und vollendetsten Ausdruck. Diese religiöse Sehnsucht verband Männer ganz verschiedener Lebenskreise und Berufsarten. Der Mathematiker Adolf Tascius, dessen Ruf selbst ins Ausland gedrungen war, wusste sich in seinem religiösen Empfinden völlig eins mit Andreae, und die gleiche Begeisterung für das Ideal der christlichen Humanität, das alle diese Männer vereinigte, beseelte auch den auf dem Gebiete des Naturerkennens so verdienstvollen Jungius: Terentium et Ciceronem imitari discunt, Christum imitari non discunt.

Mit dieser mystischen, weltabgewandten Stimmung und innigen Versenkung in das Innere des eignen Seelenlebens, in welcher sich jene Männer über das Vergängliche hinauszuerheben und einen festen Halt im Strome des Lebens zu gewinnen versuchen, verbindet sich doch bei den meisten ein reger Sinn für die Wirklichkeit des Daseins und eine eifrige Hingabe an die Dinge der Welt. Auch Becher zeigt diese Eigentümlichkeit.

Selbsterkenntnis, sagt er, ist das schwerste Ding. Nur die Überwindung unseres Trieblebens, der Affekte, des Willens vermag uns dem ersehnten Ziele näher zu führen. Das ist ganz wie bei Spinoza; und auch bei anderen Männern jener Zeit, wie z. B. bei Erhard Weigel, tritt uns diese sittliche Auffassung entgegen. „Solange", sagt Becher, „das Gemüt noch von Affekten turbiert wird, solange kann man zu der Selbsterkenntnis so wenig kommen, als man sich in einem getrübten Wasser sehen und spiegeln kann."

Auch das hat Becher mit vielen Zeitgenossen gemeinsam, und darin erkennen wir die Nachwirkungen jener zahlreichen Denker, welche nach einer natürlichen Religion streben, dass er von den äusserlichen unterscheidenden Merkmalen der verschiedenen

---

[1]) Ähnliche Gedanken sind auch in dieser Zeitschrift wiederholt ausgesprochen worden, recht nachdrücklich zuletzt wieder von Ludwig Keller in seinem Aufsatze: Der christliche Humanismus. Bd. IX. S. 15 ff.

positiven Religionen absieht und in der Erkenntnis Gottes und der sittlichen Nachfolge Christi das wesentliche und bleibende charakteristische Zeichen der echten, wahren, frommen Gesinnung erkennt. Er eifert gegen die Veräusserlichung der Religion, gegen das Wort- und Maulchristentum, die Sinnlichkeiten und Scheinheiligkeiten. Wie glücklich wären wir, wenn wir von den Worten auf die Werke, von dem Predigen auf das Thun, von dem Bekenntnis auf die Erkenntnis, kurz vom Namen auf die That kämen! Aber da verehren sie ein hölzernes Kruzifix mit tiefster Demut und vielem Seufzen: doch den lebendigen Christum, welcher den armen Bettlern erbärmlich aus den Augen sieht und um ein Stück Brot bittet, lassen sie leer gehen und weisen ihn mit einem „Gott helf dir“ ab. Der lieben Frauen Bild schmücken sie mit einem Mantel von tausend Kronen, aber ihr lebendiges Bild in armen Jungfrauen und Witwen lassen sie nackend gehen, dass sie in Schanden, Ärgernis und Verzweiflung geraten.

Der gemeine Mann denkt, es sei alles gut, wenn er ein Kreuz mache, die Kniee beuge, Predigt und Messe höre oder den ganzen Tag singe und die Bibel stets an der Seite habe; aber von der christlichen Liebe weiss er nichts. O ihr Katechisierer! ruft Becher aus, wie wird Gott einmal das Blut von euren Händen fordern, die ihr den gemeinen Mann unnötige Dinge lehrt und das Nötige auslasset.

Der wahre Gottesdienst besteht in der Liebe Gottes und Christi. Diese erweist sich im Befolgen seiner Gebote: Seid gerecht, wie auch euer himmlischer Vater gerecht ist, werdet wie Gott, das heisst lasset vom Bösen ab und thut Gutes. Also ein praktisches, werkthätiges Christentum, wie es der gleichzeitig lebende Spener leerem Wortchristentum und theologischem Schulgezänk gegenüber ebenfalls vertrat. An einem Gebote hängt das ganze Christentum! Gott lieben und ihm ähnlich werden, sich in ihn transformieren, wie Becher sagt.

Alle Glaubenssätze treten zurück. Der Unterschied der Bekenntnisse wird garnicht berührt, das alle Einigende wird vielmehr hervorgehoben. Besonders geschieht dies in seiner letzten Schrift der Psychosophie. Auch da fordert er von den Christen einen Wandel in der Liebe zu Gott, hält ihnen das Bild der Urchristen vor Augen, deren Religion Christi Lehre in Glauben, Liebe und Geduld, deren Regel die zehn Gebote, deren Bibel das neue Testament und das Leben Christi, deren hohe Schule nichts als Jesum wissen, deren einzige Bitte war, aufgelöst und bei Jesu zu sein. Ihre Philosophie war die Betrachtung des Himmels und der Sterne, wo sie Gottes Güte und Allmacht erkannten. Ihre Theologia scholastica war so subtil als Thomae a Kempis Nachfolge Christi; ihr meistes Studium aber Erkenntnis der eigenen Seele. Und das sei die Aufgabe aller echten Christen. Also weg mit

den neuen Kleidern, dem Haarscheeren, den äusserlichen Geberden, Kirchenceremonieen, die einander nur ungleich machen, Verachtung und Feindschaft erzeugen. Denen Gutes thun, die einerlei Meinung und Leben sind; diejenigen nicht hassen, die anderer Meinung sind; niemand mit seiner Lehre und Lebensart Ärgernis geben; in allgemeinen Glaubensartikeln eins sein; in absonderlichen und fürwitzigen Fragen einfältig sein; das sei die Aufgabe des wahren Christen. Noch an einer anderen Stelle derselben Schrift spricht Becher den Wunsch aus, dass ein Glaube die Menschen vereinigen möge. Diese Sehnsucht nach einer allgemeinen, natürlichen Gottesverehrung erinnert an Männer wie Bodinus, Lipsius, die Vorgänger einer deïstischen Weltanschauung, welche dann in Herbert von Cherbury ihren ersten grossen systematischen Vertreter erhielt[1]).

Auch Ansätze zur Theodicee finden sich bei Becher; und es verrät sich darin der Einfluss von Männern wie Kepler und Giordano Bruno und Spinoza, welche dem antiken Gedanken von der Schönheit, Harmonie und Übereinstimmung des Weltalls im Zusammenhange mit der modernen Naturerklärung neues Leben verliehen hatten[2]). So wenig wie für diese ist auch für Becher das in der Welt herrschende Übel ein Beweis gegen das Dasein eines gütigen Gottes. Die scheinbare Unordnung ist in Wahrheit die schönste Harmonie; das Böse ist das Widerspiel, die Korrelation und Reciprokation des Guten. Niemand käme zum Bewusstsein der Annehmlichkeit, die Reichtum, Schönheit, Verstand, kurz alle Güter des Lebens gewähren, wenn nicht auch Tod, Krankheit, Armut, Narrheit in der Welt wären. Das gesellige Übel, die Sünde der Menschheit, leitet er aus der Freiheit des Willens her. Mit Erasmus, den er häufiger anführt, mit Alsted, Comenius ist er ein entschiedener Vertreter derjenigen Ansicht, welche die sittliche Fähigkeit des Menschen hervorhebt. Der Wille des Menschen ist frei. Es wäre der göttlichen Ordnung widersprechend, wenn Gott die Menschen mit Gewalt zum Guten zwänge. Der Umstand, dass Gott allwissend ist, bewirkt noch nicht die Handlungen der Menschen. Der Glaube an die ursprüngliche Güte der Menschennatur, an die Möglichkeit ihrer sittlichen Fortbildung, das Vertrauen auf den Fortschritt des Menschengeschlechts in geistig und sittlicher Hinsicht: das ist die den Denkern jener Zeit gemeinsame eigentümliche Stimmung. Ein hoffnungsvoller Optimismus verleiht ihnen Kraft und Freudigkeit für ihr Wirken in Pädagogik und Didaktik. Auch Becher ist ein

---

[1]) Vgl. W. Dilthey: Das nat. Syst. d. Geisteswiss. i. 17. Jahrh. im Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. V, 480 ff.

[2]) Vgl. dazu meine Abhandlung: Die Auseinandersetzung zwich. d. mech. u. teleolog. Naturerklrg. u. s. w.

Glied in der grossen Reihe jener Denker, die von Comenius über Rousseau zu Basedow und den Philanthropisten hinführt.

Als Vorbereitung auf die Selbst- und Gotteserkenntnis ist nun aber, wie schon oben bemerkt, auch die Wissenschaft von den natürlichen Dingen sehr wichtig. Hier behauptet nun entsprechend den Anschauungen des grossen naturwissenschaftlichen Zeitalters der Kepler, Galilei, Baco, Jungius, Descartes die Mathesis und Physik die erste Stelle. Mathesis ist bei den Forschern des 17. Jahrhunderts ein beliebter Ausdruck; darunter versteht man nicht bloss die Mathematik im engeren Sinne, sondern die Betrachtung der Dinge nach Mass, Zahl, Gewicht und zieht vor allem auch die mechanischen Künste, ja das Handwerk hinein. Die Mathesis iuvenilis von Johann Christoph Sturm z. B., einem etwas jüngeren Zeitgenossen unseres Becher, enthält ausser der Arithmetik oder Rechenkunst, der Geometrie oder Messkunst, der Trigonometrie oder Dreiecksmessung auch die Fortificatoria oder Kriegsbaukunst, die Civilbaukunst oder Architectura civilis und endlich die Statik oder Wäg- und Hebekunst. In diesem Sinne versteht auch Becher die Mathesis. Die Physik dagegen betrachtet nach seiner Erklärung die inneren Eigenschaften der Körper und behandelt viele Gegenstände der heutigen Chemie. Bechers Physica subterranea beschäftigt sich im wesentlichen mit chemischen Problemen. Daneben ist dann freilich auch der Name der Chymie oder Chymica gebräuchlich.

In diesen Wissenschaften und Künsten ist nun die Jugend heranzubilden, um sie für ihren Beruf und für den Staat brauchbar zu machen. Freilich ist die Forderung, die Jugend in mechanischen Künsten auszubilden, ein Grundsatz pädagogischer Theorie von den Ratichianern, Helwig und Evenius bis zu Andreas Reyher und Comenius. Aber der Grund dafür ist bei diesen Didaktikern vorwiegend methodischer Art: erst Sachen, dann Worte, erst Singularia, dann Universalia, erst Anschauung, dann Begriffe. Bei Becher entspringt diese Forderung vor allem aus dem wirthschaftlichen Bedürfnis des Staatswesens; die Pflege der mechanischen Künste, die Unterweisung der Jugend in ihnen ist eine Hauptaufgabe des Staates, weil er tüchtige Handwerker braucht. Die wichtigsten Gegenstände des allgemeinen Jugendunterrichts sind Lesen, Schreiben, Rechnen, Buchhaltung, Zeichnen, Malen, Bossieren; der Zögling muss eine sichere Hand, ein gutes Augenmass erwerben und den Zirkel gebrauchen lernen. Das sind Dinge die zu allen Professionen sehr dienstlich und nützlich sind. „Derentwegen ratsam wäre, dass man in wohlbestellten Regimenten mechanische Schulen hielte, allwo nach vorgesetzter Anweisung innerhalb wenig Jahren ein jeder in seiner Jugend abgerichtet werden könnte, dass es ihm sein Leben lang nutzen thäte.“ Daneben soll auch die körperliche Ausbildung nicht vernachlässigt werden, ohne dass

gerade Gewandtheit in den ritterlichen Künsten zu erwerben gesucht würde.

Mit klarem Bewusstsein zeigt sich hier eine ganz neue Auffassung von der Jugendbildung gegenüber den früheren Zielen derselben. Bisher begnügt man sich, wenigstens bei den unteren Ständen, mit der religiösen Unterweisung. Becher bringt dagegen die Schule in die engste Beziehung zu den Bedürfnissen des Staates und verlangt von ihr, dass sie vor allem dafür sorge, dass der Staat brauchbare und tüchtige Bürger erhalte. Da dieser, wie wir schon oben gesehen haben, als eine wirtschaftliche und ökonomische Anstalt gilt, die für die äussere Wohlfahrt des Menschen Sorge zu tragen hat, so hat auch die Schule ganz besonders den Zweck, diesen Tendenzen des Staates zu dienen. Das ist nun der Gesichtspunkt, unter dem die Jugendbildung während des ganzen 17. und 18. Jahrhunderts hindurch betrachtet wird. Die Theorie des Schulwesens wird in dieser Zeit von der politischen Auffassung des Staats abhängig und macht alle die Wandlungen mit durch, welchen diese im Laufe der Zeit unterworfen ist.

## 5. Die Behördenorganisation des Staats, besonders mit Rücksicht auf die Erziehung.

Becher begnügt sich nicht damit, den Staat beständig an seine erzieherischen Aufgaben zu erinnern; er entwirft nun auch einen Plan, nach dem dieser seiner hohen Aufgabe genügen kann. Ähnliche Veranstaltungen waren schon in dem kleinen thüringischen Ländchen des Herzogs Ernst von Gotha unternommen und nach diesem Vorbilde von Seckendorff theoretisch dargestellt worden. Der pädagogischen Thätigkeit des Staats haben sich, wie Becher im politischen Diskurs auseinandersetzt, drei Kollegien zu widmen, von denen die beiden ersten, das theologische und moralische, die religiöse und sittliche Erziehung, das dritte, das Unterrichtskollegium, die wissenschaftliche Unterweisung zu leiten haben. Alle zerfallen wieder in je vier Deputationen, von denen die des theologischen Kollegs die Aufsicht über die Lehrthätigkeit der Geistlichen und über die Führung der Laien besitzen.

Das moralische Kollegium ist eine Art Polizeibehörde, deren Befugnisse sich, den patriarchalischen Verhältnissen des 17. Jahrhunderts entsprechend, freilich auf eine Menge der persönlichsten Dinge erstrecken. So steht ihm die Aufsicht über Sitte, Ehrbarkeit, ja Mässigkeit im Essen, Trinken, in der Kleidung zu; es hat sogar auf bescheidenen, freundlichen, friedlichen Verkehr der Menschen untereinander zu halten.

Das uns am meisten interessierende Kollegium ist das sogenannte Collegium doctrinale, eine Art Schulaufsichtsbehörde,

Unterrichtsministeriums und wissenschaftlicher Akademie in einer Behörde. Die erste Unterabteilung desselben hat die Aufsicht über die Kinderzucht beiderlei Geschlechts. Becher gehört zu den wenigen, welche mit Luther nachdrücklich auch die Notwendigkeit der weiblichen Erziehung fordern. So viele unglückliche Ehen, bemerkt er, kämen nur daher, weil die Mädchen keine Erziehung genossen hätten. In seiner drastischen Art sagt er, der Mann glaube, eine Delikatesse zu erhalten und müsse in einen sauren Apfel beissen. Die zweite Abteilung hat die Aufsicht über die Studien und Wissenschaften der Jungen und Alten, über die niederen und höheren Schulen, die Präceptoren und Professoren; ferner aber auch über alle Handwerksmeister und Lehrjungen, dann über die öffentlichen Rekreationen und Exercitien, über das Reisen der jungen Leute, ein damals noch allgemein notwendiges Bildungsmittel; mit einem Worte über alles, was im Studieren und in allerhand gelehrten, wie mechanischen Künsten besteht. Die dritte Abteilung ist eine Art Prüfungsbehörde. Sie examiniert alle Studierenden, ferner alle, welche ritterliche oder andere Künste betreiben, endlich auch alle Handwerksmeister. Ebenso hat sie die Aufsicht über die Thätigkeit und die Führung sämtlicher Kollegien und Ratsherren, sie seien nun philologisch, mathematisch, philosophisch, moralisch, juridisch, ökonomisch, politisch, medicinisch, theologisch. Die oberste Instanz, an welche auch die Deputationen der anderen Kollegien Berufung einlegen können, bildet die letzte Deputation der Unterrichtsbehörde; sie hat die Revision in allen höchsten Dingen und heisst daher auch judicium doctrinale. In allen Wissenschaften hat sie die ultimam et extremam sententiam, weswegen sie auch aus sehr erfahrenen und wissenskundigen Männern bestehen muss. Es ist eine Art Societät der Wissenschaften, wie sie damals in Frankreich und England entstanden und nun auch in Deutschland erstrebt wurde. Erhard Weigel verfolgte den Gedanken dann weiter und empfahl die Gründung eines Collegium artium oder Artis consultorium, einer Art technischen Reichsinstituts; aber erst Leibniz war es vergönnt, diese Idee durch die Gründung der Berliner Societät der Wissenschaften zu verwirklichen.

Bemerkenswert ist in dieser Behördenorganisation Bechers die völlige Trennung der Schul- und Unterrichtsaufsicht von der Kirche, sowie überhaupt die Forderung einer besonderen Behörde für das Ganze des Unterrichts- und Erziehungswesens. Es dauerte noch längere Zeit, ehe von den Regierungen dieser Gedanke verwirklicht wurde; den ersten Anfang damit machte Braunschweig durch die Gründung seines Schulkollegiums, später folgte Preussen 1789.

Das Schulsystem Bechers trägt nicht den einheitlichen, organischen Charakter, den wir in den Versuchen von Evenius,

Comenius, Raue beobachten können. Den Unterbau bildet bei ihm eine Lese-, Schreib- und Rechenschule. Damit nimmt Becher die seit langem, besonders in Handelsstädten bestehenden Schreib- und Rechenschulen, die dem nächsten praktischen Bedürfnis dienen sollten, in seinen Plan auf. Hierauf folgt zunächst ein drei Jahre umfassender Unterricht, in welchem die Kinder nach einer von ihm ausgedachten Methode die lateinische Sprache aus dem Fundament lernen sollen. Die Art dieses dreijährigen Stufenganges hat er selbst eingehend in seiner Methodus didactica und in dem Appendix erläutert. Der Grundsatz des Ratichius „semper non nisi unum“ scheint für die Beschränkung auf den Unterricht des Lateinischen in diesen drei Jahren massgebend gewesen zu sein. Auf dieser Lateinschule baut sich nun erst die mechanische oder Kunstschule auf, wie sie von Helwig, Evenius, Erhard Weigel genannt wird. Die hier gelehrten Gegenstände sind unter anderen die schon oben einmal erwähnten Handwerkskünste: Zeichnen, Bossieren, eine damals eben erst erfundene und sehr beliebte Fertigkeit, durch allerhand Instrumente die Körper zerteilen und wieder zusammensetzen; der Knabe empfängt hier Anleitung zu allen Handwerken; er lernt den Zirkel handhaben, wird in der Mess-, Mal-, Perspektivkunst, der Fortifikation und Baukunst unterrichtet, kurz in allem, was damals unter dem Begriff der Mathesis zusammengefasst wurde. Eine solche Schule hat auch offenbar Leibniz im Auge, wenn er auf Einrichtung von Handwerksschulen dringt; und ihr begegnen wir dann später in der von Semler begründeten mechanischen ökonomischen Realschule, die mit einer Realschule unserer Zeit auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit hat. Die höchste Stufe bildet die philosophische Schule, die aber nicht etwa eine Ausbildung in der Philosophie nach unserem Sinne beabsichtigt, sondern eine Erweiterung der Kenntnis von der Natur und dem gewerblichen Leben zum Ziele hat.

Wie alle bedeutenden Didaktiker der Zeit dringt auch Becher auf geeignete Anschauungsmittel, um die Kinder mit den Dingen des gewerblichen und industriellen Lebens und mit den Gegenständen der Natur bekannt zu machen. Ein Theatrum naturae et artis, wir würden sagen ein Naturalienkabinet, soll eingerichtet werden, worin natürliche Körper und Kunstgegenstände aufgestellt werden sollen. In seiner Methodus didactica entwirft er einen genauen Plan, wie ein solches Institut einzurichten sei. Es soll ein menschliches Skelett, ausgestopfte Tiere, getrocknete Käfer, Pflanzen, Mineralien, Werkzeuge in verschiedenen Abteilungen enthalten. „Sollte es nicht ein lustiges Mittel sein, der lieben Jugend gleichsam spielend, ja mit der höchsten Anmut und Ergötzlichkeit die Erkenntnis samt der Benennung so vieler tausend Sachen beizubringen? Wäre es nicht eine fürstliche, ja wohl kaiserliche Re-

kreation, die vielleicht auch ihren ökonomischen Nutzen haben wird? Denn giebt einer nur einen halben Batzen, einen Bären, Affen oder Narren zu sehen; was wird er nicht geben, die ganze Natur zu sehen in so trefflichem Reichtum?" Ein solches physikalisches und Naturalienkabinet haben fast alle Pädagogen seit Reyher und Comenius gefordert; aber erst August Hermann Francke ist es gelungen, die ersten Anfänge darin ins Werk zu setzen.

Becher sinnt auch auf Mittel, wie der Staat der Arbeitlosigkeit steuern könne und was er für die elternlosen Kinder zu thun habe. Der unbeschäftigte Mensch und Müssiggänger ist für den Staat nur eine Last, da er ihm Nahrung entzieht, während er ihm durch seiner Hände Arbeit einen Zuwachs an Reichtum gewährt. Er nimmt den Gedanken von Männern wie Obrecht, Bornitz und Besold auf und empfiehlt die Einrichtung eines Werk- oder Zuchthauses. Dabei schweben ihm die grossen, berühmten holländischen Anstalten vor, die er wohl aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, und die ja auch für Francke bei der Einrichtung seines Waisenhauses vorbildlich wurden. Dort soll den Unbeschäftigten Gelegenheit zur Arbeit, den Waisen die Möglichkeit zur Erlernung eines Handwerks gegeben werden.

### 6. Seine Methode des Lateinunterrichts.

An der mühsamen Arbeit der damaligen Didaktik, welche sich mit der Erfindung leichterer Methoden für die Erlernung der lateinischen Sprache beschäftigte, hat auch Becher regen Anteil genommen. Diese Beschäftigung hat ihn zu Äusserungen über die Bedeutung und die Verwandtschaft der einzelnen Sprachen untereinander veranlasst, die für seine Periode typisch sind. Die Thatsache, dass die Sprache ein selbständiges Bildungsmittel des jugendlichen Geistes und ein wertvoller Gegenstand eigner, wissenschaftlicher Erkenntnis sei, vermag er so wenig wie seine Zeitgenossen in ihrer Bedeutung zu würdigen. In der Mannigfaltigkeit der Sprachen sieht er nur ein empfindliches Hindernis des Verkehrs und alle seine Bemühungen richten sich daher darauf, dieses durch geeignete Hülfsmittel zu beseitigen. Wie sich die einen mit dem Gedanken der Erfindung einer Universalsprache tragen, so sinnt Becher über eine Universalpolyglotte nach. Einen Anfang dazu hat er 1661 gemacht und sein ihn dabei leitendes Prinzip im Anfange seiner Methodus didactica auseinandergesetzt.

Selbst dieser Grundsatz ist bezeichnend für seine äusserliche und mechanische Betrachtungsweise der Sprache. Die Zahl ist das Geheimnis seiner Methode. Die in ihren Bedeutungen übereinstimmenden Wörter der verschiedenen Sprachen werden mit denselben Zifferbezeichnungen versehen. In jeder in Betracht kommenden Sprache werden nun Wörterverzeichnisse angelegt, die aus zwei Teilen bestehen: dem Lexikon und dem Index. In jenem

wird die natürliche Reihenfolge der Zahlen innegehalten, in diesem stehen die Wörter noch einmal, aber in alphabetischer Ordnung gleichfalls mit den entsprechenden Zeichen versehen. Der letzte Teil dient dazu, um seine Gedanken in der fremden Sprache wiederzugeben, indem man statt der Wörter die entsprechenden Ziffern setzt; der erste Teil ermöglicht es, aus den Ziffern die entsprechenden Wörter der betreffenden Sprache zu erschliessen. Für die Flexion ist noch ein besonderer Teil in ganz ähnlicher Weise angelegt, so dass die Kasus- und Konjugationsendungen gleichfalls durch Zahlen bezeichnet werden. Ein flektiertes Wort wird demnach durch zwei Ziffern ausgedrückt, von denen die eine die Bedeutung, die andere die Flexion angiebt.

Ebenso mangelhaft wie das Verständnis für den Wert der Sprache ist auch die Einsicht in den Zusammenhang und die Verwandtschaft der einzelnen Idiome. Das Leitmotiv dafür ist durch die in der Bibel vorliegende Entwickelungsgeschichte der Menschheit gegeben. Das Hebräische ist die Ursprache, von der alle übrigen abstammen. Bechers Begründung dafür ist kindlich. Immerhin laufen einzelne richtige Bemerkungen und wichtige Vorahnungen künftiger Gedanken unter. So sagt er, dass ein notwendiges Moment für die Bestimmung aller möglichen menschlichen Laute die Beobachtung der physiologischen Lautbildung sei; aber wieder verrät es doch die Beschränktheit seiner Einsicht und Kenntnis, wenn er die Meinung äussert, dass das menschliche Organ nicht mehr als die bekannten 24 Lautzeichen unseres Alphabets hervorbringen könne.

Becher hat nun den Versuch gemacht, die früher herrschende Methode der Erlernung der lateinischen Sprache durch eine andere zu ersetzen. Man kann ihm ein gewisses Gefühl für die dem Lehrer notwendigen Eigenschaften nicht absprechen. Beständig betont er es, und das will für seine Zeit sehr viel sagen, dass Gelehrsamkeit noch nicht Lehrbefähigung einschliesst. Pietätvoll gedenkt er seines Lehrers Debus, bei dem er den Unterricht im Lateinischen genoss. Schon die Ahnung einer individuellen Einwirkung auf den Zögling spricht aus einzelnen Bemerkungen. Jeder Reiter, sagt er, lauscht dem Pferde seine Natur ab, aber die Jugend werde una decempeda geritten. Liebe und Verständnis für die Jugend seien die Haupterfordernisse für einen guten Lehrer; und mit komischem Unwillen schildert er die ungeschickte und unfähige Art der damaligen Pädagogen, die sich in Schimpfwörtern und Schlägen äussere. „Was ist es, dass mancher Narr schreit, als wenn er unsinnig werden wollte, dass die Bauern auf der Gassen stillstehen und sagen: Ach, wie ist dies ein fleissiger, stattlicher Präceptor, und der Phantast schnattert darinnen von lauter Objektis, Subjektis, Relationibus, Entitatibus und Dingen, die oft er selber nicht versteht.“

In Bezug auf den Lateinbetrieb wendet er sich ganz besonders gegen die bis dahin fast allgemein beliebte Methode, die Schüler die Vokabeln ausser jedem Zusammenhange in alphabetischer Reihenfolge erlernen zu lassen; und dabei beruft er sich auf den grossen Pädagogen Sturm, der da sagt: Non placent mihi, qui ex lexicis eloquentes fieri volunt.

So sehr er mit diesen Ausstellungen Recht hat, so wenig kann man dies doch von seinen Vorwürfen gegen die Janua des Comenius zugeben. Das Verständnis für die Bedeutung des darin herrschenden Prinzips, das der grosse Didaktiker in diesem Lehrbuche zum ersten Male im ganzen Umfang zur Anwendung brachte, geht ihm vollständig ab. Es war ein Fortschritt von der grössten Wichtigkeit, dass die alte Methode des Erlernens unzusammenhängender Vokabeln in der Theorie wenigstens endgiltig abgethan wurde. Es beruhte auf der tieferen Einsicht in die psychologische Natur des Gedächtnisses und Verständnisses, dass Comenius dahin strebte, die Aneignung der Begriffe und Wörter durch den Zögling innerhalb des syntaktischen Gefüges zu bewirken. Nur so, sagte sich mit richtigem pädagogischen Blicke der Didaktiker, können die Wörter und Begriffe wirklich lebendiges Eigentum des Schülers werden. Dieses Moment der lebendigen Beziehung der einzelnen Wörter untereinander im Satze, wodurch das Festhalten im Gedächtnis erst ermöglicht wird, verkannte Becher vollkommen. Für das Ansehen, das Comenius bei seinen Zeitgenossen besass, ist Bechers Ausspruch ungemein bezeichnend, indem er sich des unangenehmen Eindrucks bewusst ist, den sein Angriff auf den grossen Pädagogen machen wird. „Ich weiss, dass einige bis ins Herz getroffen sein werden, wenn sie vernehmen, dass ich des Comenii Januam für unnützlich urteile; aber die Welt hat Latein gelernt vor dieser Janua, und ist ihr durch dieselbe nicht ein Fuss breit weiter aufgesperrt worden zur näheren Facilität.“

Bechers Methode bezeichnet der seines grossen Gegners gegenüber einen entschiedenen Rückschritt, so sehr man auch hie und da die Hervorhebung richtiger, bisher vernachlässigter Momente wiederum anerkennen muss. Es ist verfehlt, den Unterricht im Latein wieder wie die früheren mit dem blossen Erlernen unzusammenhängender Vokabeln beginnen lassen zu wollen. Die Wörter gewinnen nun einmal nur dann Bedeutung für den Schüler, wenn er sie anwenden und in der syntaktischen Konstruktion des Satzes kennen lernt. Sieht man freilich von der Vernachlässigung dieser Forderung ab, so lässt sich nicht bestreiten, dass Becher verschiedene beherzigenswerte Punkte hervorgehoben hat, die die Erlernung der Vokabeln zu erleichtern geeignet sind. Im Gegensatze zu der alten, alphabetischen Reihenfolge, die eine rein zufällige Zusammenstellung der Wörter herbeiführte, hat Becher einzelne

natürliche Beziehungen zwischen ihnen herausgesucht und zur Grundlage seiner methodischen Aneignung des Vokabelschatzes gemacht. Von unbezweifelbarem Wert ist besonders die erste, von ihm nachdrücklich hervorgehobene etymologische Verwandtschaft der Wörter. Mit Recht bezeichnet er es als einen Übelstand nicht bloss der Lexikographieen, sondern auch der Janua des Comenius, dass vom selben Grundstamme oder Simplex ableitbare Wörter an ganz verschiedenen Stellen untergebracht sind und so stets von neuem als selbständige Vokabeln erlernt werden müssen. Sein Bestreben ist es vielmehr, das Grundwort und die Derivata zusammenzustellen, damit der Schüler nicht jedes einzelne sich äusserlich mechanisch, sondern durch selbständig vollzogene logische Herleitung anzueignen vermag. Nicht ebenso bedeutungsvoll, aber doch immerhin nutzbringend, ist das zweite Prinzip, nach dem er abgesondert vom ersten Teile die Wörter noch einmal zusammenzustellen unternimmt, nämlich das der synonymen Verwandtschaft. Hier werden die Vokabeln nach ihrem inneren, sachlichen Zusammenhange in Gruppen geordnet.

Der Fehler Bechers bestand darin, dass er die Bedeutung des von Comenius auf Grund früherer Anregungen durchgeführten methodischen Prinzips völlig verkannte und vernachlässigte. Gewiss sind auch für die Didaktik die von Becher angegebenen Gesichtspunkte von Wichtigkeit. Aber so wenig nur am zusammenhängenden Satze die Spracherlernung erfolgreich betrieben werden kann, so wenig genügt auch die Methode des blossen gedächtnismässigen Aneignens der Vokabeln, mögen dieselben auch noch so sinnreich und naturgemäss angeordnet sein. Beide Arten mussten sich gegenseitig ergänzen und haben dies auch im Laufe der folgenden Zeiten immer mehr gethan, um einen erspriesslicheren Betrieb des Lateinlernens herbeizuführen.

Die hauptsächlichste Bedeutung Bechers für die Pädagogik besteht, um dies noch einmal kurz zusammenzufassen, besonders in folgenden beiden Punkten: er hat die Erziehung und Unterweisung der Jugend in die engste Beziehung zu den Bedürfnissen des Staatswesens gesetzt und beständig ihre Bedeutung für den bürgerlichen Beruf hervorgehoben. So steht er an der Spitze jener zahlreichen Pädagogen, besonders des 18. Jahrhunderts, welche als das wichtigste Mittel für den Fortschritt des Menschengeschlechts die Erziehung des Bürgers mit Nachdruck hervorheben. Durch diese allgemeine Ansicht vom Zwecke der Erziehung ist nun auch die besondere Art der Unterweisung bedingt, welche Becher für die Jugend als notwendig erachtet. Die Vorbereitung für das praktische Leben, die möglichst frühe Förderung des Zöglings im Hinblick auf seinen später zu ergreifenden Beruf, besonders das Handwerk, sind die Hauptaufgaben der öffentlichen Erziehung und Unterweisung. Becher dringt nicht nur auf die

Einrichtung einer Handwerksschule, sondern entwirft auch, wie wir oben gezeigt haben, den Plan einer solchen. Von nun an werden die Wünsche nach dieser Gattung von Schulen immer zahlreicher und lauter. Leibniz spricht diesen Gedanken aus, Erhard Weigel weist ebenfalls die Notwendigkeit einer solchen Schule nach; aber erst Christoph Semler in Halle führt den Plan einer solchen ökonomischen Realschule zum ersten Male aus.

Schon im Jahre 1893[1]) habe ich in einem Aufsatze über Christoph Semler und sein Verhältnis zu August Hermann Francke die noch vielfach herrschende Ansicht bestritten, dass diese Schulen dem Pietismus und besonders der Anregung Franckes ihre Entstehung verdankten, vielmehr schon damals behauptet, dass sich deren Bedürfnis aus tiefer liegenden kulturellen Anschauungen herleite. Der vorliegende Aufsatz zeigt nun unwiderleglich, dass es die im 17. Jahrhundert aufkommende Ansicht von der Natur und den Aufgaben des Staates im Zusammenhange mit der Beurteilung des Menschendaseins gewesen ist, welche die Erziehung unter dem Gesichtspunkte der realen, praktischen Vorbildung für die Zwecke des Berufs auffassen lehrte und den Gedanken der Gründung von Handwerks- oder Realschulen zeitigte.

---

[1]) Vgl. Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 1893 S. 65 ff. und dazu Theob. Ziegler in seiner Gesch. der Pädagogik S. 196 f.

# Über die Anfänge der Reformation in Zwickau.

Von

**Ludwig Keller.**

Zu den Teilen der Reformationsgeschichte, die weiterer Aufklärung dringend bedürfen, gehören unstreitig die Vorgänge im sächsischen Voigtlande, besonders in Zwickau, die sich dort zu Anfang der grossen religiösen Bewegung vollzogen haben und die an die Zwischenfälle mit den sog. „Zwickauer Propheten" anknüpfen. Einen wichtigen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe bietet die Schrift von Prof. Dr. Ernst Fabian, Die Einführung des Buchdrucks in Zwickau 1523. (Zwickau, R. Zückler 1899). Wir bedauern, dass der Verfasser, der über eine vortreffliche Sachkenntnis verfügt, es nicht vorgezogen hat, sein Thema weiter zu fassen und die Anfänge der Reformation selbst im Zusammenhang darzustellen; die Einführung des Buchdrucks ist eine Episode dieser Anfänge, allerdings eine wichtige, aber doch eben nur eine Episode. An dieser Stelle interessiert uns natürlich vornehmlich dasjenige, was die Reformationsgeschichte selbst berührt und dies ist in der That wichtig genug. Vor allem erhellt schon aus den beigebrachten geschichtlichen Thatsachen, dass die geringschätzige Art, in der die überlieferte Geschichtsdarstellung diese Ereignisse und die dabei beteiligten Personen behandelt, in keiner Weise berechtigt ist. Mit Grund hebt Fabian zunächst die damalige Bedeutung Zwickaus als eines Mittelpunktes geistigen und sozialen Lebens hervor; die Stadt lag an den grossen Strassen, die den Norden und Osten Deutschlands mit dem Süden verbinden und starke Einflüsse einerseits aus Böhmen, andererseits aus Süddeutschland waren hier wirksam. Was in Zwickau geschah, fand weit und breit in deutschen Landen Wiederhall. Die Führerin der Bewegung in Zwickau war die Zunft der Weber, die, wie man weiss, überall in den Städten neben den Bauhütten die reichste und angesehenste Gilde darstellte. Unter den Mitgliedern dieser Zunft waren nach Fabian (S. 11) „nicht wenige Österreicher und Böhmen, die ganz in hussitischen

oder, wenn man will, in waldensisch-pickardischen Lehren aufgewachsen waren“.

Aber mit Recht weist Fabian die Annahme zurück, dass es sich hier lediglich um Bewegungen der „Tuchmacher“ gehandelt habe; vielmehr waren an der Sache auch Männer von wissenschaftlicher Vorbildung hervorragend beteiligt, z. B. der ehemalige Bürgermeister und nachherige Arzt Dr. Erasmus Stella, der Thomas Münzers Beichtkind war, ferner die Gelehrten der Zwickauer Lateinschule Joh. Rivius, Hieronymus Nopus, Johannes Forster, Valentin Hertel u. A., die zum Teil mit dem Buchdrucker Jörg Gastel nah befreundet waren. Sie alle gehörten zum Anhang der sog. Zwickauer Propheten, wie der rasch erfundene Sektenname lautete. Als eigentliche Trägerin der Bewegung galt bei den Gegnern eine „heimliche Brüderschaft“ (Fabian S. 13), die in Zwickau vorhanden war; sie besass ihren Beschützer in dem Bürgermeister und Arzt Dr. Stella, der am 10. April 1521 die Augen schloss und seine Freunde und Brüder führerlos zurückliess. Die Folgen sollten sich bald geltend machen.

Die herkömmliche Geschichtschreibung lässt auch hier die Bewegung zuerst als eine lediglich durch Luthers Schriften angeregte, und später als eine Abirrung vom lutherischen Glauben erscheinen. Wie stimmt das zu der hier wie in vielen ähnlichen Fällen beweisbaren Thatsache, dass die treibenden Gedanken der Bewegung von Anfang an im Grunde waldensischen Ursprungs sind und diesen Charakter auch dann beibehalten haben, als Luther die Wege, die er bis 1524 eingehalten hatte, verliess? Der Widerspruch gegen die Richtung, die Luther seit 1525 einschlug, war in Zwickau nahezu ein allgemeiner; jedenfalls schreibt der Zwickauer Ratsherr Hermann Mühlpfort unter dem 4. Juni 1525 an den berühmten Stadtschreiber Stephan Roth: „Doktor Martinus ist pey dem gemeinen volck und auch bei gelarten und ungelarten in grossem abfall“ und der obengenannte Valentin Hertel bestätigt dies in einem Briefe an Roth mit den Worten: „Mirum, quam vulgus de eo male sentit“ (Fabian a. O. S. 11).

Es ist doch merkwürdig, dass in den üblichen Handbüchern die oben genannten Führer der Bewegung wenig oder gar nicht genannt zu werden pflegen. Von den „Propheten“ Nicolaus Storch und Marcus Stüber wird viel gesprochen und geschrieben, von Dr. Erasmus Stella aber erfährt man ebensowenig wie von einem anderen Wortführer, nämlich Hans Locher (s. M.H. der C.G. 1899 S. 181 ff.) und es ist ein Verdienst der Fabianschen Schrift, dass sie endlich auch

diese Männer zu ihrem Rechte kommen lässt; auch Jörg Gastel (der übrigens mit einer Catharina Böhm verheiratet war) möchten wir hierher rechnen, da er nicht bloss Buchdrucker, sondern zugleich Wanderprediger der „heimlichen Gemeinden“ war, wie Hans Locher.

Hans Locher und Jörg Gastel, besonders aber ersterer (s. über ihn auch Karl Rembert[1]), „Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich“. Berlin 1899, S. 103 ff.), entpuppen sich immer mehr als merkwürdige, in ihrer Zeit sehr einflussreiche Persönlichkeiten, deren Wirken dringend näherer Aufklärung bedürfte. Fabian meint (S. 16), dass die in Zwickau (um 1520) stark verbreiteten waldensischen Lehren auf diesen Feuergeist eine starke Anziehungskraft ausgeübt hätten. Von Locher besitzt die Zwickauer Ratsbibliothek aus dem Nachlasse Stephan Roths nicht weniger als neun verschiedene Schriften, die in der Druckerei von Jörg Gastel hergestellt sind. Eine derselben ist dem damaligen Bürgermeister Hermann Mühlpfort, dem hervorragendsten Führer der Reformpartei seit Stellas Tode, gewidmet. Sehr bezeichnend ist es (nach Fabian S. 20), dass mehrere Schriften, die auf dem Titel Locher als Verfasser erwähnen, dabei die Bezeichnung „Karsthans“ tragen. Es ist fast mit Sicherheit anzunehmen, (sagt Fabian S. 20), dass der berühmte Name Karsthans lediglich ein Deckname für Hans Locher gewesen ist. — Wir empfehlen die Schrift Fabians auf das wärmste.

---

Wir drucken nachfolgend eine Übersicht der Schriften **Hans Lochers** ab, soweit sie im Verlage Jörg Gastels in Zwickau erschienen und bis heute bekannt geworden sind[2]). Abzüge dieser Druckschriften finden sich in der Zwickauer Rats-Schul-Bibliothek (R.-S.-B.), die einen grossen Reichtum an Reformationsschriften (meist aus dem Nachlasse Stephan Roths) besitzt.

Ein zeytlang ge= / schwiguer Christlicher Bruder / auch vmb der warheit willen veryagt, den / Christus seyn vnd aller erlöser, die inn yn / glauben, vnd vertrawen setzen, widerumb / vermädt hat, durch den spruch Marci am / 5. Luce. 8. als der Herr sprach zu dem erle= / digeten besessnen, Gee hyn in dein hauß zu / den deynigen, vnd verkündt ynen

---

[1]) Ich bemerke hier, dass mein Aufsatz „Aus den Anfangsjahren der Ref.“ etc. (s. M.H. der C.G. 1899 S. 172) geschrieben war, ehe mir Remberts Ausführungen bekannt wurden.

[2]) Das Verzeichnis ist der erwähnten Arbeit Ernst Fabians entnommen und wir danken auch an dieser Stelle für die uns gewährte Erlaubnis des Wiederabdrucks. **Die Schriftleitung.**

die / grossen dinng, die dir der Herr ge= / than hat, vñ sich über dich erbar / met, Sollichs zu offenbaren, / Menigklich zu wissenn fast / Trostlich. / Rott. / Jr Christlichen Brud', nembt ewr wol war / Jr secht mañ maynt vns mit gefar. / Karsthans. / Expergiscere q̄ dormis, et surge a mortuis / Et illuceseet, tibi Cristꝰ. Ephe. 5. Jsa. 26. / Anno M. D. XXiij. Am Ende: „Gedruckt ynn der Fürstlichen Statt / Zwickaw, durch Jörg Gastel, nach / Christi Geburt, Tausent fünff / hundert vnd ym ym dreyund= / zweyntzigisten Jar."

24 Bl. (die 3 letzten SS. und die Titelrücks. leer) 4. m. Titeleinf. Auf Bl. 2[b] nennt sich Hans Locher von München selbst als Verfasser. Zwick. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (Nr. 12). Vergl. Panzer Annales typographici etc. Nr. 1832 (ohne Angabe des Verfassers).

---

Ein Gnadenreichs / Priuilegium, Christlicher frey= / heyt, Von Gott verlyhen: Allerley / speyß: allwegen, Vnd mit gut= / ter gewissen zugeniessen: / wider alten gebrauch / der Trutzigen Ro / manisten. / Durch Johann Locher / von München: Auf der Rücks. des Titelblattes Widmung: „Dem Erbarn Weysen vnd Christlichē / liebhaber, Hermann Mülpfort, Burgermaister / der Fürstlichen Statt Zwickaw, Meinē besun / dern groß günstigen Herren vñ fördrer" ꝛc. Am Ende: „Gedruckt yn der Fürstlichen Stat Zwickaw / durch Jörg Gastel. Jm XXIIII."

14 Bl. (letzte S. leer) 4. m. Titeleinf. Auf Cij folgt D. Weller Repert. typograph. Nr. 2967. Zwick. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (Nr. 2).

---

Ernstlicher ver= / staudt gut er vnd falscher Prediger, / mit erklerung des / Pfaffenschöffel, Zehen= / den vnd opffers mit / ettlichen artickeln / zu warnung / dem Leser. / Anno M. D. XXIIII. / Karsthans / Die Papisten thunt hoch pochen / Von Christo wirt es als gerochen. / Widmung (Aij): „Dem gestrengen Ern= / uesten Herren Wolffen von Weyssenbach Rit= / ter, des heyligen Römischen Reychs / Erbritter vnd Hauptman der Churfürstlichen Stat Zwi= / ckaw meinen günstigen Herren vnd Christ= / lichen liebhaber" Am Ende: „Gedruckt yn der Fürstlichen Stat Zwickaw durch / Georg Gastel, des Schönspergers diener von / Augspurg. Anno dñ Tausent Fünff= / hundert vnnd im vierundzweyzi= / gisten Jar."

Verfasser der Schrift ist, wie sich aus der Widmung ergiebt, Hanns Locher von München. 20 Bl. (die 3 letzten Seiten und die Titelrücks. leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2375. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (11), hier ausdrücklich von späterer Hand als Druck von Gastel bezeichnet, XX, 7, 35 (23).

---

Müglichen bericht an / die zu Zwickaw: võ wegẽ yrer wunder / barlichen vnd vnerhorten hand / lung: mit dysen angetzeygt werden. / Die gutten vnd pösen Christen. / wie sie sich gegen Gottes / wort halten. Anno dñi. M. D. / XXIIII. / Durch Johann Locher von / München. Widmung (Aij): „Seinen allerliebstẽ her= / ren vnd freunden Burger= meystern vnd / des Radts. Dennen zu Zwickaw, Entbeüt Jo= / hann Locher, Gnad vnd verharrung / yn Christo Jhesu Amen." Am Ende: „Gedruckt yn der Fürstlichen Stat Zwickaw durch / Georg Gastel, deß Schönspergers diener von / Augspurg. Im Tausend Fünfhun= / dert vnd im vierundtzweytzigsten Jar."

16 Bl. (die 3 letzen S. und Titelrücks. leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2373. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (1).

---

Eyn lieplicher Ser= / mon Colligiert an dem heyligẽ / Christtag, Gemainem man, durch das / gantz Jar vast trostlich, Wie / mã das Kindlein Jhesum suchen soll: Anno rc. / M. D. XXIIII. / Durch Johann Locher / von München. Am Ende: „Gedruckt yn der Fürstlichen Stat Zwickaw durch / Georg Gastel, des Schönspers diener von / Augspurg. Anno dñi Tausend Fünff= / hundert vnnd im vierundtzweytzi= / gisten Jar."

8 Bl. (letzte Seite leer). 4. m. Titeleinf., worin ein Holzschnitt, links das Kur- und rechts das Stadtwappen mit den 3 Schwänen darstellend. Bei Panzer Nr. 2374. Zw. R.-S.-B. XVI, XI. 8 (Nr. 30).

---

Artickel 15. So sich Jo= / hann Locher võ München erbeüt / zuerhalten, durch grundt götlicher / geschrifft, mit glaubhaftiger ge= / zeugknuß, mit Ernstlicher erfar= / nuß, vnd vnwidersprechlichen Ex= / empeln, wid' die offenlichen Heüch / ler vnd scheynenden gleyßner, / der Barfüsser Obseruan= / tzer vnnd yrem an= / hanng. Anno. / M. D. XXIII. /

O. O. 2 Bl. (letzte Seite leer). 4. m. Titeleinfassung. Weller Nr. 2966. Auf dem Zwick. Exemplar XVII, 12, 3 (10) mit Recht von späterer Hand als Gastelscher Druck bezeichnet. Zw. R.-S.-B. XII, 6, 8.

---

Ein Claglicher / Sendtbrieff des Baurn= / veyndts zu Karsthannsen seynem / Pundtgnossen, mit Radt vnd / Trost, Die ganntz Chri= / sten= hayt belangendt. /

Recta ingenia debilitat verecundia,
Praua confirmat audacia. Seneca:

Am Ende: „Datum yn Eyl am tag der verkündigung [25. März]. Pawr veyndt auß dem geplnet / deyner glyder. / Far schon ich thum

schier / Herwider. / Gottes wort lygt noch nit gar / darnyder. / Gedruckt durch Johann / Locher von München."

O. J. (sicher aber aus dem J. 1524). 10 Bl. (letztes leer). 4. Titeleinf. mit kleinem Holzschnitt, einen Ritter darstellend. Auf Bij folgt unmittelbar C. Unzweifelhaft Zwickauer Druck, was auch schon eine hdschr. Notiz auf dem Titelblatte: „Cygneae. per Joannem Locher von München 1524" andeutet. Bei Panzer Nr. 2777. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (Nr. 27).

---

Ein vngewonlich- / er, vnd der Ander Sendtbrieff, deß Baurn- / feyndts zu Karsthannsen, Der doch / nit allein wider ynn, Sunder der / Gantzen Chrystenhayt ent- / gegen ist.

Fugit impius nemine persequente:

Justus at quasi Leo confidens absque terrore erit.

Prouerb: 28.

Auf der drittletzten S. oben: „Gedruckt durch Johann / Locher von München."

O. J., aber ebenfalls sicher aus dem J. 1524 stammend. 10 Bl. (letztes leer), mit Titelholzschnitt, einen Bauer mit Rosenkranz und Dreschflegel darstellend. Bei der Bogenangabe folgt auf Bij gleich C. Weller Nr. 2965, Panzer Nr. 2377. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (26). Auf dem Titelblatt hdschr. Notiz: „Cygneae 1524."

---

Vom Aue Ma- / ria Leuthen den glaubi- / gen vast fürderlich. / Anno rc. XXiiij. / Durch Johann Locher / von München: /

4 Bl. (letzte S. leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2376. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (9). Das Zwickauer Exemplar ist von späterer Hand ausdrücklich als ein Druck Gastels bezeichnet, was auch unzweifelhaft richtig ist.

---

Ferner mag erwähnt sein, dass Jörg Gastel auch je eine oder mehrere Schriften Heinrich von Kettenbachs, Martin Reinhardts, Hartmuth von Kronbergs und Haug Marschalks verlegte, die zu den Freunden und Gesinnungsgenossen Hans Lochers zu zählen sind. Auf die nahen Beziehungen dieser Kreise zu den böhmischen Brüdern deuten folgende zwei Schriften der Gastelschen Druckerei hin:

Eyn kurtz vnterricht von / dem vrsprunck der Bru- / der yn Behmen, vnd desselben vrsa- / ch, Daryn sie auch beweysen, das sie / nicht aus der Waldenser oder Pickar / ten rotten kommen, wie sie danne aus / neyt vnd boßheyt des wider- / christs vnnd seynes an- / hangs, mit derer / namen fel- / schlich / bekleydet ge / west. Gesant / auff den lant tag /

len Pra= / ga. Am Ende: „Gedruckt yn der Churfurstlichen / stat Zwickaw, durch Jorg / Gastel ym 1. 5. 2. 5."

8 Bl. (letzte Seite leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2789. Zwick. R.-S.-B. XX, VII, 35 (5). XVI, IX, 16 (32).

---

Eyn sende brieff / der bruder aus Behem die / mann bis hieher Pickarten vnnd / Waldenser genant an den groß me= / chtigen herrn herrn Ludwig Vnge= / rischen vnde Behemischen / König gesant ym iar. / 1525 / Verdolmetzt vom Behmischem / yns Deutzsche. / durch Johannem / Zeysinck. / Am Ende: „Die bruder aus / Behmen." Widmung: „Dem großmechtigem herrn herrn / Ludwig Vngerischem vñ Behm= / ischem König vnserem Gene / digem Herren." 2 Bogen (Aj—Biiij) in 4. m. Titeleinf. Angedruckt: Eyn recht Christlich. Sende Brieff / vñ erbittung, der Bruder aus Behem / Ann alle steude des Reychs, so / auff dem gemeynem landt tag / zu Prag versamlet gewest am / tag der bekerung des heyli= / gen Pauli Im iar / 1525 / Verdolmetzt von Behemischem / yns deutzsche. / Durch [1]) Johannem / Zeysinck. / Am Ende: „Die Eltisten bruder, aus der gemeyn / vnd bruderschafft des Chri= / stlichen glawbens." Widmung: „Deñ wolgebornen herrn Herrn, den / wolgebornen Ernuesten Rittern, Denn / wolgebornen herrn Edeleuten Denn / namhafftigen vorsichtigen herrn / von Prag, Vnd allen ande / ren herrn, Boten der / Stete, so itzt / am landt / tag / Auff der / Pregischen burck / versamlet."

O. O. 16 B. (letzte Seite leer) Bogen $C_1$—$F_4$. Fehlt bei Weller. Vergl. Panzer Nr. 2790/1. Zw. R.-S.-B. XX, VII, 35 (3). XVI, IX, 11.

---

[1]) Der Buchstabe D ist umgekehrt gedruckt.

# Kleinere Mitteilungen.

## Der sog. Anabaptismus am Harz im 16. Jahrhundert.

Unter dem Titel „Die Wiedertäufer am Harz" hat Archiv-Rat Dr. Ed. Jacobs vor Kurzem eine kleine Schrift veröffentlicht (Wernigerode 1899. Sonderabdruck aus der Ztschr. des Harzvereins f. Gesch. u. Altertumskunde. Jahrg. XXXII, Heft 2), deren Inhalt deshalb Beachtung verdient, weil bisher niemand etwas von Täufern am Harz wusste. Zwar war die starke Beteiligung der westthüringisch-hessischen Grenzgegenden an dieser Bewegung längst festgestellt, und Jacobs verweist mit Recht auf die Mitteilungen Georg Wicels aus 1531, wonach zwischen Fulda und Erfurt jede Stadt und jedes Dorf vom Täufertum angesteckt sei, aber von einer Anteilnahme des nördlichen Thüringens und des südlichen und nördlichen Harzes war wenig oder nichts bekannt. Jetzt beweisen aber die Urkundenfunde, die Jacobs gemacht hat, dass auch hier, in Sangerhausen und besonders in Halberstadt altevangelische Unterströmungen vorhanden waren, deren Verbindungen sich auf die ganze Gegend erstreckten. Die Schrift wird besonders durch die „Urkundlichen Anlagen" (S. 75--116) wertvoll, die dem Kenner dieser Verhältnisse noch über mancherlei Dinge Aufschluss geben, die Jacobs in seiner Darstellung nicht ausdrücklich berührt hat. So lässt die Urkunde vom 27. März 1530 erkennen, dass der Anabaptismus um das genannte Jahr in dem Grafen Günther von Schwarzburg einen Beschützer besessen hat. Das geht nicht allein aus der in dem Brief enthaltenen Mahnung des Kurfürsten Johann von Sachsen an Günther hervor, bei der wahren christlichen Religion zu bleiben, sondern wird bewiesen durch die Thatsache, dass Graf Günther den für ihn ausserordentlich gefährlichen Schritt gethan hatte, dem als Wiedertäufer im ganzen Reich bekannten und schwer verfolgten Valentin Ickelsamer in seiner Residenz Arnstadt eine Zuflucht zu gewähren und ihm die Einrichtung einer Schule zu gestatten; auf der Beschirmung der Wiedertäufer stand die Reichsacht, und Graf Günther muss sich bewusst gewesen sein, dass seine Handlungsweise ihm und seinem Lande unter Umständen grosse Unannehmlichkeiten bereiten konnte.

Diese und ähnliche Beteiligungen einflussreicher Männer, die meist nur im Stillen stattgefunden haben und stattfinden konnten, sind bisher meist gänzlich übersehen oder todtgeschwiegen worden, während

nur durch sie die Thatsache verständlich wird, dass die Bewegung sich auch unter dem schwersten Druck der offiziellen staatlichen und kirchlichen Mächte stets behaupten und fortpflanzen konnte.

Die ganze Geschichte der altevangelischen Gemeinden bleibt dunkel, wenn man, wie es üblich ist, nur die Namen derer ins Auge fasst, die in den Gerichtsprotokollen als „Wiedertäufer" vorkommen. Es sind dies meist nur solche Personen, die den Behörden durch herausforderndes Wesen oder sonstige Anlässe eine wirksame Handhabe zum Einschreiten boten; aber wie eine kämpfende Armee stärker zu sein pflegt als die Zahl der im Kampfe Gefallenen und Verwundeten, so ist es auch hier der Fall; man kann und darf diese geistige Kämpfe nicht bloss nach den Ketzerprozessen und ihren Ergebnissen beurteilen, obwohl letztere ja leider vielfach unsere einzige Geschichtsquelle bilden.

Die Arbeit von Jacobs bestätigt die auch sonst beobachtete Wahrnehmung, dass unbefangene Geschichtsforscher, sobald sie an die Quellen herantreten, zu einem von der landläufigen Verurteilung des Anabaptismus abweichenden Ergebnis kommen. Zwar hält Jacobs den dogmatischen Standpunkt der lutherischen Kirchenlehre in seinem Urteil aufrecht, aber er sieht sich doch als gewissenhafter Berichterstatter zu Zugeständnissen genötigt, wie man sie in den üblichen Handbüchern der Kirchengeschichte nicht zu finden pflegt. Jacobs sagt über die sog. Wiedertäufer (S. 65) wörtlich: „Die strenge Sittlichkeit, das einfache, nüchterne, den zehn Geboten gemäss gestaltete Leben der Täufer, ihr inniger brüderlicher Verkehr, ihre Gastlichkeit, ihre stete Bereitschaft, sich der Notdurft ihrer Brüder anzunehmen, ist uns im Verlaufe unserer Mitteilungen schon wiederholt entgegengetreten. Durch ihren sittlichen, einfachen Wandel stehen sie hoch über dem unschlachtigen, vielfach in Völlerei und Trunkenheit versunkenen Geschlecht ihrer Tage. Ihre Verfolger und Blutrichter werden in dieser Hinsicht einst ihnen gegenübergestellt schlecht bestehen [1]) . . . . . . Ein wahrhaft grossartiger Entschluss war es, wenn die schlichten einfältigen Leute sich von dem üppigen Leben, das sie umgab, lossagten und um ihres Seelenheils willen sich einem Bruderbunde [1]) anschlossen, in welchem ihnen stets Verfolgung, Kerker und Tod vor Augen stand" . . . .

Jacobs' Arbeit ist besonders dadurch wertvoll, dass er aus seinen Quellen auch viele kleine Züge zur Charakteristik der „Brüderschaft" hervorhebt, welche bisher von den Forschern meist übersehen worden sind. Wir wollen hier nur einige Punkte erwähnen. Nach der herkömmlichen Auffassung ward die Spättaufe zuerst um den ersten Januar 1525 in Zürich erteilt und pflanzte sich von dort aus seit etwa 1527 nach Mitteldeutschland fort. Dabei wird aber übersehen, dass die böhmischen Brüder bereits seit 1466 die Spättaufe

---

[1]) Diese Worte sind von uns gesperrt worden.

Die Schriftleitung.

übten und dass sie im ganzen Reiche Anhänger besassen. Merkwürdig ist nun, dass (nach Jacobs S. 23) Anna Reichard aus Demmerstedt in Franken (bei Koburg) die Spättäufe von dem Täufer Bernhardus bereits vor dem Bauernkrieg empfangen hat; natürlich muss Bernhardus noch früher getauft worden sein. Und wer hat diesen noch früher getauft? Der Bauernkrieg begann zu Anfang 1525. Diese Anna Reichard hatte nebst anderen Täufern um 1528 ihren Wohnsitz in Lauterberg, wo frühzeitig der Bergbau blühte, und es mag hier wiederholt daran erinnert werden, dass es ebenso im Siegenschen und im Stolbergischen wie in Böhmen und Mähren die Bergbaubezirke sind, die an der Bewegung stark beteiligt waren. Wichtig ist dabei, dass Jacobs Beziehungen der Harzer Täufer zu Mähren nachweist (S. 25 ff.); der Weg von dort führte über Böhmen. Die Täufer pflegten (S. 27) ihre Gottesdienste in abgelegenen Gegenden abzuhalten und zwar fanden sie bei versperrter Thür und versperrten (also nicht bloss verschlossenen) Fenstern statt; auch nächtlichen Gottesdienst übten sie. Die Taufe ward in der Weise vollzogen, dass der dazu bestimmte Bruder nach Verlesung der Taufe Johannis den Finger dreimal in Wasser netzt und damit drei Kreuze auf das Haupt des Täuflings streicht und spricht: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes". Darauf folgt die Mahnung, dass der Täufling hinfort alles Unrecht und alle Sünde meide (Jacobs S. 50). Merkwürdig ist, dass die Harzer Täufer verschiedene Stufen der Mitgliedschaft kennen; es giebt auch Mitglieder, welche die Taufe noch nicht erhalten haben (S. 52). Die kirchlichen Lehren von der Erbsünde und vom Teufel begegnen bei den Harzern Zweifeln (S. 53); auch kennen sie die hergebrachte Auffassung der Sakramente nicht, sondern wissen nur von „heiligen Handlungen". Sie betrachten das Abendmahl als Bundesmahl, durch welches sie sich zu Nachfolgern Christi machen, „dass sie in Gott müssen gelassen sein"; mithin ist es die Idee der Gelassenheit und Leidenswilligkeit, die bei ihnen eine grosse Bedeutung besitzt.

„Es ist gerade für unsere harzischen Täufer (sagt Jacobs S. 60) eine höchst beachtenswerte Erscheinung, dass sie sich von den beim Ausgang dieser unserer Bewegungen so stark hervortretenden auf gesellschaftlich-politischen Umsturz gerichteten Tendenzen fern hielten." Merkwürdig, dass sich jeder Forscher, der diesen Dingen näher tritt, für sein Gebiet zu dieser Ehrenerklärung genötigt sieht; was neuerdings Ernst Müller von den Berner Täufern, Paul Burckhardt von den Anabaptisten in Basel, Karl Rembert von den niederrheinischen „Brüdern" aussagt, muss Jacobs auch von den Harzer Täufern bekennen. Was die Idee der Gütergemeinschaft betrifft, die allerdings auch letztere vertraten, so wollten sie wie die meisten übrigen doch nur eine Gemeinschaft, wie sie unter der ersten Christenheit bestand, d. h. eine freiwillige Gemeinschaft, die bestimmten Einschränkungen unterlag. Von äusseren Formen die sie unter sich übten, sei

nur erwähnt, dass auch hier am Harz die wandernden Prediger in der uralten Tracht der alten Brüderapostel auftraten, nämlich im einfachen grauen Mantel, und dass sie sich an dem Gruss erkennen: „Der Friede Gottes sei mit dir", der vielfach in den altevangelischen Gemeinden üblich gewesen ist (Jacobs S. 65).

Wir begrüssen die Arbeit von Jacobs als einen neuen wertvollen Beitrag zur Aufhellung einer stark verdunkelten und doch in ihren Folgen so wichtigen und eingreifenden religiösen Bewegung.

Ludwig Keller.

---

# Besprechungen und Anzeigen.

Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche. Von Jos. Th. Müller. Festschrift des theolog. Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld zum Gedächtnis der Geburt Zinzendorfs am 26. Mai 1700. Mit einem Vorwort des Direktors. V, 118 S. gr. 8°. Leipzig. Fr. Jansa 1900. 1,50 M.

Die hier vorliegende Arbeit, eine Festschrift, dem Gedächtnis Zinzendorfs, des am 26. Mai 1700 geborenen Stifters der Brüdergemeine, gewidmet, ist mit feinem historischen Gefühl und auf Grund eingehender und sorgfältiger Prüfung aller zuständigen Quellen geschrieben. Obgleich nur einer ganz speciellen Frage nachgehend und diese kritisch untersuchend, berührt sich die Schrift doch vielfach mit dem Buch des verstorbenen Dr. Bernh. Becker: „Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit", das 1886 bei Hinrichs in Leipzig erschienen ist. Da nun aber erst unmittelbar nach Beckers Buch der 3. Band von Ritschls „Geschichte des Pietismus" erschien, in welchem „Zinzendorf und die mährische Brüdergemeine" einer eingehenden Kritik unterworfen wird, so hat Becker sich nicht mehr mit Ritschl auseinandersetzen können. Das thut nun Jos. Müller in der vorliegenden Festschrift. Und jeder Unbefangene wird zugeben müssen, dass Jos. Müller als Sieger aus dem Streit hervorgeht. Ritschl hatte augenscheinlich auf Grund seiner principiellen Stellung zu Luthertum und lutherischer Kirche ein Bild von Zinzendorf und seinem Lebenswerk sich zurecht gemacht, das er nun in seiner Geschichte des Pietismus geschichtlich zu erweisen suchte. Jos. Müller aber weist ihm nach, dass er dabei von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist und die Quellen nicht unbefangen gewertet hat. Nach Ritschl ist Zinzendorf wider Willen unter den Einfluss der einge-

wanderten Mähren geraten, die Ritschl nebenbei unbegreiflicher Weise für Tschechen hält, während sie doch als Deutsch-Mähren mit tschechischer Nationalität und tschechischem Wesen gar nichts zu thun haben. Zinzendorf soll sich ihnen gegenüber in unklarer Haltlosigkeit befunden und durch Nachgeben zwar sich die Leitung der Gemeine gesichert, aber, von seinem eigentlichen Lebensplan abgelenkt, nur einen formalen Sieg über sie errungen haben. Dabei habe er sogar die leidenschaftliche Energie und das hinterhaltige Wesen jener angeblichen Tschechen in seinen eigenen Charakter aufgenommen. Aus Jos. Müllers aktenmässigem Nachweis geht hervor, dass Zinzendorf von Anfang an sich seiner Lebensaufgabe, Gemeinschaft unter gläubigen Christen auf Grund ihrer persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christus zu stiften und dabei mit klarer Entschiedenheit auf dem Boden der lutherischen Kirche zu stehen, sehr wohl bewusst war und dass er davon im Princip niemals zurückgewichen ist. Die in Staat und Kirche wider ihn sich regende Feindschaft zugleich mit der Ausdehnung seines Werkes über die Grenzen von Herrnhut hinaus nötigte jedoch ihn und die Deutsch-Mähren gleicherweise und gemeinsam, sich des äusseren Haltes zu bemächtigen, der ihnen in den Resten der alten Brüderkirche und namentlich in ihrem Bischoftum geboten wurde. Zinzendorf hat aber jederzeit auf das nachdrücklichste betont, dass ihm die mährische Kirche nur der zeitweilige äussere Rahmen, nur das Gefäss sei, das jederzeit unter anderen Verhältnissen wieder gebrochen werden könne; hingegen die innerkirchliche Gemeinschaft Gläubiger, „die Gemeine Jesu", sei das erste und eigentliche Ziel all seines Ringens und Strebens, und diese müsse da sein und sich ausbauen, gleichviel unter welchen zeitlichen Formen. In Jos. Müllers Schrift erscheint Zinzendorf als ein Mann von festen, klaren Principien und von reinem, selbstlosem Charakter. — Wie weit er nun im vollen Umfang des Wortes als Erneuerer der alten Brüderkirche angesehen werden kann, darüber lässt sich, auch nachdem man Jos. Müllers Darstellung gelesen, noch streiten. Müller betont die Erneuerung des alten Kirchenwesens sehr stark. Ja, ihm ist die Schöpfung Zinzendorfs fast eine Wiederherstellung der alten Kirche, wenn auch in neuer, zeitlich bedingter Gestalt und mit evangelisch vertieftem Lebensinhalt. Je mehr man aber gerade die innere Verschiedenheit beider Kirchengemeinschaften hervorhebt und geltend macht, um so eher wird man geneigt sein zu sagen, dass die Brüdergemeine, wie sie sich auch der Form nach an die alte Brüderkirche anlehnt, doch ihr eigentliches Wesen dem deutschen Pietismus Speners und Franckes verdankt, wie er durch Zinzendorf entwickelt und weiter geführt worden ist.

G. Burckhardt.

Die philosophische Grundlage der pädagogischen Anschauungen des Comenius. Von Prof. Otto Böhmel. (S. 9—30 des Programms des Realprogymnasiums zu Marburg.) 4°. 1900.

Der Verfasser behandelt sein Thema unter den Überschriften: 1. Die Stellung des Comenius zur Volksschule; 2. das Erziehungsideal des Comenius; 3. die Auswahl der Bildungsstoffe; 4. die methodischen Grundsätze des Comenius. Mit diesen Überschriften hat er sich gewissermassen neue Themata gestellt, und die Folge davon ist, dass die Beantwortung des Hauptthemas nicht so klar hervortritt, wie es der Fall gewesen sein würde, wenn jene 4 Punkte aus der Behandlung des Themas von selbst herausgewachsen wären. Ich halte es daher, um durch diese Besprechung meinerseits zur Feststellung der philosophischen Grundlage der pädagogischen Anschauungen des Comenius beizutragen, für angemessen, sie in kurzen Zügen hier darzubieten. — Das Ziel des menschlichen Lebens und menschlicher Thätigkeit reicht über dieses Leben hinaus und ist Gott selbst, Gottesgemeinschaft, ewige Seligkeit. Dazu führt das Studium der drei Hauptwissenschaften, die die Natur, den Menschen und Gott zum Gegenstand haben, als Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Gottwissenschaft, die in der Pansophie zusammengefasst werden. Daher muss die Erziehung die Aufgabe übernehmen, diese Wissenschaften zu lehren und zwar 1) alle Menschen ohne Ausnahme, weil das Ziel für alle dasselbe ist; 2) alle drei Wissenschaften und zwar a) die Kenntnis der Dinge in der Natur in der wissenschaftlichen Bildung, b) die Kenntnis und Leitung des Menschengeistes in der sittlichen Bildung, c) die Gotteserkenntnis in der Erziehung zur Religiosität oder Frömmigkeit; 3) allseitig (omnes, omnia, omnino). Aus 1) ergiebt sich die Idee der Volksschule und des Schulzwanges, aus 2) dass die Grundlagen der gesamten Bildung von Anfang an gelegt werden müssen (die nachfolgenden Studien sollen nur eine Weiterentwickelung ins einzelne sein), aus 3) dass man nicht eins vor dem anderen bevorzugen, vor allem die drei Bildungselemente, nämlich Weisheit, Sittlichkeit, Frömmigkeit nicht auseinanderreissen darf (aus zwei und drei ergiebt sich somit das, was Böhmel das Erziehungsideal des Comenius nennt). So giebt Comenius selbst in der Grossen Unterrichtslehre den philosophischen Unterbau seines pädagogischen Systems, auf dem sich dann die einzelnen Fachwerke erheben. Bekannt ist ja das Material, das er zu seinem Bau verwendet, wie er aus dem Verfahren in Natur und Kunst die einzelnen Normen ableitet. Gehen wir nun auf die Erörterungen des vorliegenden Programms etwas näher ein. Der Verfasser giebt im ersten Abschnitte an, wie Comenius zu seiner Forderung der muttersprachlichen oder Volksschule und des gemeinsamen Unterrichts der gesamten Jugend gelangt. Er erörtert dabei schliesslich die Frage, ob der Gedanke einer nationalen Erziehung in Comenius lebendig war; dass ein solcher Gedanke ihm wegen seiner Lebensschicksale nicht kommen konnte, ist leicht erklärlich; es zeigt sich darin eine Schwäche seines Systems, die sich namentlich in seiner Methodik der sittlichen und religiösen Bildung geltend macht. Trotzdem ist es ein gewaltiger Fortschritt, dass er die Idee der allgemeinen Volksschule ausgedacht und in der Muttersprache ein Mittel geistiger und sittlicher Förderung

erkannt hat. Das Erziehungsideal des Comenius verlangt die Bildung des Menschen zur Weisheit, d. h. zu der Kenntnis der Dinge, zur Tugend und Frömmigkeit. „Diese drei Faktoren in ihrer Vereinigung bilden den harmonischen d. h. gottähnlichen Menschen.“ Böhmel scheint mir jedoch hier dem Gedanken der Harmonie eine weitere Ausdehnung zu geben, als sich bei Comenius nachweisen lässt, der ihn, wenigstens in der Grossen Unterrichtslehre, nur für die Erziehung zur Sittlichkeit geltend macht (Kap. V § 13 ff.). Darin liegt auch der Grund, dass Comenius nicht die Folgerungen gezogen hat, die er bei einer tiefergehenden Auffassung der Harmonie hätte gewinnen können, er wäre vielleicht dann zu dem Begriff der ästhetischen Bildung, den Böhmel bei ihm vermisst, gekommen und hätte auch ein bestimmtes Ideal für die physische Bildung aufgestellt. Aber „was später Pestalozzi wollte, dem armen Volke [zu] helfen — das war auch die Absicht des Comenius“. Für die Auswahl der Unterrichtsstoffe ist der didaktische Grundgedanke des Comenius massgebend, allen alles zu lehren. Daraus aber, dass der Mensch Gottes Ebenbild und die Würde der Menschheit unter den Dingen zur Darstellung bringen soll, ergeben sich die Gesichtspunkte für die Beschränkung der Universalität des Wissens. Unnötig ist, was weder der Frömmigkeit noch der Sittlichkeit förderlich ist, ohne das wissenschaftliche Bildung bestehen kann (Grosse Unterrichtslehre Kap. XIX § 53). Comenius scheidet aber ausserdem aus das Fremdartige (was der geistigen Anlage des einen oder anderen unangemessen) und das allzu Spezielle (§ 54 u. 55). Der Grundgedanke des erziehenden Unterrichts — Unterricht ein Mittel sittlicher Bildung — findet sich also schon bei Comenius, es handelt sich ihm jedoch hauptsächlich um den Reichtum und die Fülle des Wissens: „wenn der Mensch ein Abbild der göttlichen Allwissenheit sein soll, so muss dem schwachen Menschen die Quantität des Wissens höher stehen als die Ordnung desselben.“ Comenius kann den Gegensatz seines universalen Bildungsprincips zu der Enge des menschlichen Bewusstseins nicht überwinden, und es gelingt ihm daher nicht, feste Grundsätze für die Auswahl der Bildungsstoffe festzustellen. Der grundlegende Gedanke der comenischen Methodik ist der, dass für die Bildung und Erziehung nichts weiter nötig ist als ein leichter Anstoss und eine geschickte Bestimmung der Richtung. Die Richtung ist so zu bestimmen, dass ein inniges Verlangen nach vertiefter und erweiterter Kenntnis der Dinge in dem Zöglinge lebendig wird. Wie geschieht das? Da alles Wissen von der sinnlichen Anschauung seinen Anfang nimmt und durch die Einbildungskraft sich dem Gedächtnis mitteilt, dann sich die Erkenntnis des Allgemeinen durch die Abteilung vom Einzelnen bildet, endlich ein Urteil über die genügend erkannten Dinge zustande kommt, muss zuerst die sinnliche Anschauung geübt werden, dann das Gedächtnis, sodann das Erkenntnisvermögen, endlich die Urteilskraft (Grosse Unterrichtslehre Kap. XVII, § 28, VII). Daher „erst die Sachen, dann die Ordnung derselben“. Der Stoff verlangt nach

Formgebung, oder wie Comenius sich ausdrückt, der Stoff wird für die Form, die er erhalten soll, empfänglich gemacht (Grosse Unterrichtslehre XVII, 10). Comenius stand, so bemerkt Böhmel ganz zutreffend, an der Schwelle des Richtigen, als er sich auf die Bedingungen berief, unter denen der menschliche Geist die Wissenschaft hervorbringt. Die Grundfrage aller Methodik: Wie muss der Unterrichtsstoff vorbereitet werden, damit der Zögling das Wissen selbst neu hervorbringe, als seine eigene That betrachte, hat er jedoch nicht verstanden. Immerhin können seine methodischen Anschauungen Gesichtspunkte für die Gestaltung des Unterrichtsverfahrens abgeben. Der Verfasser des Programms giebt dann noch des weiteren auch für die sittliche und religiöse Bildung eine Charakteristik der von Comenius in der Grossen Unterrichtslehre und sonst vorgeschlagenen Methode, die für seine Zeit einen gewaltigen Fortschritt bedeutet, doch aber das nicht ganz zu leisten vermag, was sie verspricht, weil ihr die volle Einsicht in die Art und Weise, wie Wissen und Bildung zustande kommt, abgeht. Daher findet sich bei Comenius eine mehr äusserliche Betrachtung aller in Betracht kommenden Fragen. Böhmel macht dabei die treffende Bemerkung, dass es den Eindruck macht, als ob die methodischen Gesichtspunkte des Comenius schon früher festgestanden und erst später ihre Rechtfertigung in den Hinweisen auf die Natur erhalten hätten. Diese können nur zur Erklärung der Vorgänge dienen, beweisen aber nichts. Bei den Erörterungen Böhmels vermisse ich auch hier, dass er sich nicht der Disposition des Comenius selbst angeschlossen hat, wie er sie Kap. XIV § 15 der Unterrichtslehre angiebt, wonach er die Grundsätze aufstellt, die es ermöglichen alles Notwendige, schnell, sicher, leicht, gründlich zu lernen. Damit will ich jedoch die Berechtigung des von ihm eingeschlagenen Weges nicht in Abrede stellen und verweise zum Schluss auf das Programm selbst, das auch in diesem Teile noch manche andere interessante Gesichtspunkte ausser den schon hervorgehobenen eröffnet.

Eisenach, 1. Juni 1900. C. Th. Lion.

K. Chr. Fr. Krause, Der Menschheitbund. Nebst Anhang und Nachträgen aus dem handschriftl. Nachlasse herausgegeben von Richard Vetter. V, 501 S. gr. 8°. Weimar, E. Felber 1900. 9 M.

In der vorigen August-Nr. der M.H. der C.G. hat der Herausgeber des vorliegenden Krauseschen Werkes einen Aufsatz desselben Philosophen über den europäischen Staatenbund wieder veröffentlicht, der sich mit dem vorliegenden Werke nahe berührt. Krause ist so recht der Philosoph der die gesamte Welt umfassenden Kultur und ihres Ideales, der Humanität. Man darf sich unter dem Gegenstande des vorliegenden Werkes nicht bloss die humane Utopie eines politischen Völkerbundes vorstellen. Krause will vielmehr die Menschheit zu einem wirklichen Organismus, zu einer wirklichen Person, einer be-

seelten Idee, sozusagen einem mächtigen Engel erheben. Wie der heut beliebteste Philosoph den Übermenschen predigt, so sah Krause denselben verkörpert in der vollendeten ganzen Menschheit. Der vorliegende Band konnte kein in sich abgerundetes Werk geben, da Krause ein solches über den Gegenstand nicht hinterlassen hat: die erste Hälfte machen aus Zetteln und Fragmenten zusammengestellte, oft ganz aphoristische Ausführungen über Idee, Bestimmung, Gebiet und Religion des Menschheitbundes aus — alles in Krauses bekannter selbsterfundener, für den ihm fremden Leser des Anstosses nicht immer entbehrenden Sprache. Es folgt ein kurzer Aufsatz über den Begriff und das Wesen der Philosophie, eine allgemeine Problematik, und mehrere zumeist aus Aphorismen bestehende Nachträge. Für die Verehrer Krauses, wie überhaupt für die Geschichte der neueren Philosophie bedeutet das Buch eine wertvolle Bereicherung an Material; dass dieses übrigens auch bisher schon nicht eben gering war, darüber belehrt das dem Buche dankenswerterweise beigegebene vollständige Verzeichnis aller gedruckten Werke Krauses.

Dr. G. A. Wyneken.

---

## Nachrichten und Bemerkungen.

Einer der sittlich-religiösen Grundgedanken comenianischer Weltanschauung, die wir zu vertreten suchen, liegt in der Anerkennung des Rechtes aller Menschen, ihre Eigenart und ihre Anlagen wenn auch nicht zu gleicher, so doch zu **grösstmöglicher Entfaltung** zu bringen und in der Betonung der Wahrheit, dass es die Pflicht der Starken ist, den Schwachen in der Entwicklung ihrer Persönlichkeit nach Massgabe der eignen Kräfte zu helfen: das ist die Förderung der Volkserziehung und der Selbsterziehung, die wir im Sinne unserer Gesellschaft erstreben. Wenige wissen, dass dieser Gedanke zugleich ein Grundgedanke des Christentums ist, der ihm in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die Bahn zuerst und am wirksamsten geebnet hat. Es ist freilich klar, dass diese Idee in tiefem Gegensatze steht zu den Überzeugungen, welche heute die weitesten Kreise beherrschen: nicht diese Rechtsidee, sondern der Machtgedanke, mit einem Worte der „Übermensch“ ist in der Moral des Einzelnen wie der Politik das Ideal, welches die Seelen, zumal der herrschenden Richtungen, erfüllt und zwar bei vielen keineswegs in erster Linie aus selbstsüchtigen Beweggründen, sondern aus der allerdings grundfalschen Anschauung, dass das einzige „reale“ eben nur die Macht ist, und dass derjenige der gesündeste ist, der in Befriedigung seines „gesunden“ Selbsterhaltungstriebs die grösste Macht in seiner Hand vereinigt, selbst wenn das Ziel nur unter Niedertretung des Schwachen erreichbar gewesen sein sollte. Solange nicht die menschliche Gesellschaft die Grundsätze der Familie auch im öffentlichen Leben sich zur Richtschnur macht und im Sinne des Christentums selbst eine grosse Familie zu werden strebt, so lange wird sie in die Irre gehen und ihre Zustände nicht bessern, sondern lediglich verschlimmern und verschlechtern.

---

Die Gedenkfeier an die fünfhundertjährige Wiederkehr von **Gutenbergs** Geburtstag, die am Johannistage dieses Jahres nicht bloss in Mainz, sondern in der ganzen Welt begangen wird, bringt die Thatsache in Erinnerung, dass die Brüderschaften deutscher Werkleute es gewesen sind, denen der Erfinder und die Erfindung entstammt und dass sie es waren, welchen die wirksame Weiterbildung und die rasche Ausbreitung der neuen Kunst zu danken sind. Die Erfindung der Schriftvervielfältigung mit gegossenen Typen, eben die Kunst des Buchdrucks, vollzog sich im Anschluss an die bereits früher vorhandene Kunst des Tafeldrucks; diese Tafeldrucker aber entstammen ursprünglich durchweg den Kreisen der Bildschnitzer und „Formschneider“, die vielfach nicht bloss in Holz, sondern auch in Stein arbeiteten, jedenfalls überall eine sehr nahe berufliche Beziehung zu dem

Steinmetz-Handwerk besassen und ohne Zweifel auch an vielen Orten den Bauhütten als Mitglieder angehörten. Wie dem auch sei, so steht fest, dass die ersten grösseren Buchdruckeroffizinen als eine Art von Tochter-Brüderschaften der Bauhütten erscheinen, und dass der Gang, den die Entwicklung der Buchdruckerkunst genommen hat, nur dann zu begreifen ist, wenn man von der Thatsache dieses Zusammenhangs ausgeht. Und zwar verstehen wir darunter keineswegs bloss den äusseren Gang der neuen Erfindung, sondern vor allem auch die Stellung, welche die grossen Offizinen alsbald in der ganzen abendländischen Welt zu den grossen geistigen und religiösen Kämpfen einnahmen, die die Zeit bewegten. Die Zünfte und Gilden der Werkleute waren seit alten Zeiten die Sitze einer selbständigen Geistesrichtung und Gesinnung, die in dem städtischen Bürgertum und dessen Anschauungen und Interessen eine starke Stütze fand. Dieselbe Geistesrichtung tritt jetzt in den grossen Buchdruckerwerkstätten in die Erscheinung. Was das für die Entwicklung der allgemeinen Verhältnisse bedeuten sollte, zeigte sich beim Ausbruch der Reformation des 16. Jahrhunderts. Es wäre erfreulich, wenn die Gutenbergfeier der Anlass würde, diesen Dingen einmal näher nachzugehen.

---

Ein Werk, wie dasjenige **Houston Stewart Chamberlains,** Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. München 1900. 2. Aufl., das gleichsam eine „Weltgeschichte im Umriss“ in durchaus selbständiger Auffassung in sich enthält, trägt naturgemäss den Stempel der Persönlichkeit und der subjektiven Erfahrung seines Verfassers in hohem Grade an der Stirn, und es werden sich wenige finden, die in Chamberlains Ausführungen ihre eignen Gedanken völlig wiedererkennen. Gleichwohl können wir das Studium des Buches empfehlen, denn sowohl in gewissen allgemeinen Grundsätzen, wie in manchen einzelnen Betrachtungen werden sie die in diesen Heften festgehaltenen Richtlinien wiederfinden. Zwar ist Chamberlain im Gegensatz zu der heute weit verbreiteten materialistischen Geschichtsauffassung stark davon durchdrungen, dass die Persönlichkeiten für den Verlauf der geschichtlichen Entwicklungen eine hervorragende Bedeutung besitzen, aber ebenso sehr betont er, dass die Ideen der Einzelnen an Vergangenes anzuknüpfen pflegen. „Wollen wir Klarheit über uns selber gewinnen, so müssen wir vor allem in den Grundgedanken und -Vorstellungen klar sehen, die wir von den Altvordern ererbt haben“. Auf einer so spät geborenen Kultur, wie der des 19. Jahrhunderts, laste, meint er, der Fluch der Konfusion; die Menschen müssten in unserer Zeit der athemlosen Hast zu viel lernen um viel denken zu können. Um die Gegenwart zu verstehen und sie andern zum Verständnis zu bringen, müsse man die Lebensfäden aufzeigen, die sie mit der Vorzeit und mit ihrer Umgebung verbinden. Ausser dem hellenischen und dem römischen Erbe käme aber in dieser Beziehung vor allem „die Erscheinung Christi“ in Betracht, die deshalb im ersten, grundlegenden Teile des Werkes (S. 187 ff.) sehr eingehend behandelt wird. Und gerade in diesem Abschnitt, der gewissermassen den Mittelpunkt des ersten Bandes bildet, werden unsere Freunde manche Anklänge an die comenianische Weltanschauung finden, von der sie sich trotz gewisser Schärfen

des Urteils vielfach wohlthuend berührt fühlen dürften. Dahin rechnen wir u. a. die nachdrückliche Betonung der Thatsache, mit der dieser Abschnitt beginnt und schliesst, dass die Gestalt und das Bild Christi selbst, nicht die Lehren über die Person und die Erscheinung Christi, es sind, die wir verstehen lernen müssen, wenn wir Wesen und Bedeutung des Christentums kennen und würdigen wollen. „Die Gestalt Jesu Christi", sagt Chamberlain (S. 189), „ist heute durch die geschichtliche Entwicklung der Kirchen eher verdunkelt und ferngerückt, als unserem klarschauenden Auge enthüllt." Durch die Kirchendogmen wird ohnehin gerade die Erscheinung Christi kaum berührt; sie alle sind so abstrakt, dass sie weder dem Verstand noch dem Gefühl einen Anhaltspunkt bieten; es gilt von ihnen im Allgemeinen, was ein unverfänglicher Zeuge, der hl. Augustinus, von dem Dogma der Dreieinigkeit sagt: ‚Wir reden also von drei Personen, nicht weil wir wähnen, hiermit etwas ausgesagt zu haben, sondern lediglich, weil wir nicht schweigen können.' Gewiss ist es keine Verletzung der schuldigen Ehrfurcht, wenn wir sagen: nicht die Kirchen bilden die Macht des Christentums, sondern diese bildet einzig und allein jener Quell, aus dem die Kirchen selber schöpfen: der Anblick des gekreuzigten Menschensohns." Um „die Erscheinung Christi" aus dem Labyrinth der Vorurteile und der Irrtümer herauszuschälen und sie dem Auge der Gegenwart deutlich und wahrheitsgetreu zu zeigen, stellt Chamberlain eine Reihe von geschichtlichen Erörterungen an, denen wir nicht in allen Punkten folgen können. Aber anregend und lesenswert ist vieles, was er sagt und wir empfehlen unseren Lesern vor allem die Betrachtungen über den tiefen Gegensatz, der zwischen der Religion des Alten Testaments und der Religion Christi besteht. Es berühren sich seine Erwägungen doch in manchen Punkten ganz merkwürdig mit den Anschauungen, wie wir sie bei den ausserkirchlichen Christen der früheren Jahrhunderte, d. h. den altchristlichen und altevangelischen Gemeinden und ihren Gesinnungsverwandten vielfach zu beobachten Gelegenheit gehabt haben.

---

In der „Zeitschrift für Theologie und Kirche", hrsg. v. D. J. Gottschick, Prof. d. Theol. in Tübingen. IX. Jahrg. (1899) Heft 6 S. 472—513, veröffentlicht A. Hering, Pfarrer in Strassburg i. E., einen längeren Aufsatz über „Die Idee vom **Reiche Gottes** und ihre Bedeutung für die Gegenwart", dessen Ausführungen zum Teil von streng kirchlichen Gesichtspunkten ausgehen, der aber auch eine Reihe von Bemerkungen und Zugeständnissen enthält, die von anderem Standpunkte aus beachtenswert sind. Der Verf. stellt S. 495 die Frage, welche Bedeutung der Idee des Reiches Gottes innerhalb der Gedankenwelt Jesu zukommt und antwortet darauf wörtlich: „Es ist eine wirklich beherrschende Stellung. Die ganze Verkündigung Jesu dreht sich um diesen Begriff. Es ist die von allen Seiten sichtbare, bei jeder Wendung des Weges sichtbare Bergspitze. Es ist der immer wieder mächtig durchklingende Grundton der ganzen Symphonie." Trotz dieses Eingeständnisses muss der Verfasser S. 512 einräumen, dass der Begriff des Reiches Gottes in der „christlichen Heilsverkündigung" und der „christlichen Heilslehre", d. h. in der kirchlichen Predigt und Lehre fast völlig verschwunden ist. Hering meint, dass dieser Begriff vielleicht

wieder zu einer massgebenden Stellung gelangen könne, da, wie er sagt, „die Bedeutung der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes... gerade für unsere Gegenwart von nicht zu unterschätzendem Werte ist“. Es berührt eigentümlich, diese Begründung zu lesen, da man denken sollte, dass diejenige Lehre Christi, die als „Grundton der ganzen Symphonie“ zu betrachten ist, von der Kirche ohne jede Rücksicht auf Zeitbedürfnisse zum Mittelpunkt ihrer Verkündigung gemacht werden müsste. Indessen ist die Art der Begründung von geringerem sachlichen Interesse, als die beiden erwähnten Zugeständnisse; erklärlich bleibt es dann freilich und entschuldbar, dass der Verf. nach so scharfen Betonung der „beherrschenden Stellung“ des Gedankens und gleichzeitiger Hervorhebung seines Verschwindens in der kirchlichen Verkündigung einige abschwächende Bemerkungen beizufügen bestrebt ist. Zwar wiederholt er S. 495 nochmals, dass das Reich Gottes „das Centrum der Lehre Jesu bildet“, aber es sei doch nicht der grundlegende, sondern der formgebende Gedanke u. s. w. Es folgen dann einige halbscholastische Begriffsbestimmungen, die wir auf sich beruhen lassen.

---

Es ist bekannt, dass die Geschichte der Geistesentwickelung des emporstrebenden brandenburgisch-preussischen Staates um die Wende des 17. u. 18. Jahrh. dadurch gekennzeichnet wird, dass ihre vornehmsten Vertreter — man denke an Leibniz, Pufendorf, Thomasius, Spener, Jablonski — in den Bahnen der sog. „Naturphilosophen“ und „Platoniker“ wandelten, die in den damaligen geistigen Mittelpunkten der ausserdeutschen Kultur, zumal in England und Holland, den Kampf gegen die Scholastik siegreich durchzuführen im Begriff standen. Weniger bekannt, aber nicht minder wichtig ist die Thatsache, dass zwischen den führenden Geistern **Berlins** und Brandenburgs einerseits und zwischen dem **Haag** und **London** andererseits schon in derjenigen Epoche eine sehr enge Fühlung bestand, welche fünfzig Jahre früher liegt und die durch Namen wie Hugo Grotius († 1645), Comenius († 1671), Milton († 1674), Valentin Andreae († 1654), Duraeus († 1680) gekennzeichnet wird, und dass diese nahen Beziehungen eine Vorgeschichte besitzen, die um abermals fünfzig Jahre, also bis in die Zeit der Kurfürsten Joachim Friedrich und Johann Sigismund zurückreicht. Indem wir die letztere Periode auf sich beruhen lassen, wollen wir hier nur darauf hinweisen, das einer der wichtigsten Träger des geistigen Zusammenhanges zwischen dem Berlin des Grossen Kurfürsten einerseits und den Kreisen der grossen Naturphilosophen von London, Paris und dem Haag der erste Historiograph des brandenburgisch-preussischen Staates, **Joachim Hübner** († November 1666), der Vorgänger Pufendorfs, gewesen ist, sofern man nicht den Grossen Kurfürsten selbst, ohne dessen mächtigen Schutz gerade in einer geistigen Athmosphäre, wie die Berlins es damals war, keinerlei Anknüpfung mit den Gegnern der Scholastik möglich gewesen wäre, als den vornehmsten Träger bezeichnen will. Der überaus nahe persönliche und briefliche Verkehr, den Joachim Hübner mit den Führern der in den „Akademien der Naturphilosophen“ organisierten Reformfreunde unterhielt und die angesehene Stellung, die er auf Grund seiner Wissenschaft unter ihnen genoss, war bis in die neueste Zeit so gut wie völlig unbekannt

und wurde vor den Zeitgenossen vielleicht absichtlich verschleiert. Erst jetzt, wo der Briefwechsel des Comenius durch den Druck bekannt geworden ist, zeigt sich, dass Hübner (der den Brudernamen Fundanius führte) mit den Freunden und Gesinnungsgenossen Cromwells und den geistigen Führern seines Zeitalters im regsten Verkehr und in naher Freundschaft gestanden hat. Obwohl Umstände, an denen er nicht allein Schuld war, die Vollendung der von ihm begonnenen Geschichte des Kurhauses Brandenburg unmöglich machten, so braucht doch keiner seiner zum Teil berühmten Nachfolger sich dieses ersten Vorgängers zu schämen, der lediglich durch zufällige Umstände heute weniger bekannt ist, als er es seiner geistigen Bedeutung nach verdient.

---

Karl Christian Friedrich Krause, der berühmte Philosoph (s. oben S. 189), war zugleich einer der besten Kenner der Geschichte der Bauhütten (Logen), welche Deutschland je besessen hat; das ist bei der Schwierigkeit der geschichtlichen Aufgaben, die gerade dieses Gebiet der „Masonei“ aus naheliegenden Gründen bietet, kein geringes Lob. Krause hat nun in seinem Geschichtswerke über die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft (Band I, Dresden 1810), das in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts grosses Aufsehen machte, auch den ältesten Lehrlings-Katechismus abgedruckt (S. 130 ff.) und mit ausführlichen Anmerkungen versehen. Zu dem bei der Aufnahme eines Lehrlings üblichen Gebet macht Krause nun folgende allgemeine Bemerkungen, die für die weitesten Kreise bestimmt waren und auch in den weitesten Kreisen Beachtung verdienen. „Dies vortreffliche Gebet“, sagt Krause (S. 151 Anm. 20) „athmet **den Geist des reinsten Christentums**, harmonisch vereinigt mit dem ihm verbrüderten Geiste der reinen Maurerei, als das Leben der gottinnigen Menschheit. Kein Wunder, dass es mit diesem Geiste der reinen Maurerei aus vielen Logen verschwunden ist, und mit demselben in so manche, wiewohl in veränderter Gestalt, wieder zurückgekehrt ist! Daher ist auch dies Gebet eine der ersten Erkenntnisquellen des Wesens und der Bestimmung der Freimaurerei [1]), wie sie ursprünglich war und noch heute ist und sein soll“. Und weiterhin sagt derselbe Geschichtsforscher (S. 154 Anm. 20): „Wer auch nur dies Gebet unbefangen liest, und nur sonst die sittliche und menschliche Wahrheit beides, des Christentums und der Maurerei, rein zu fassen und zu empfinden vermag, dem muss es gewiss werden, dass die Freimaurerbrüderschaft als eine die ganze Menschheit und das ganze Menschheitleben umfassende Brüderschaft, aus dem reinen und ursprünglichen, auf das ganze Reich Gottes gerichtetem Christentume geschichtlich hervorgegangen und dass Freimaurerei vom Geiste Jesu durchdrungen, ein wesentlicher Teil des von Jesus verkündigten Reichs Gottes ist.“ Das Gebet selbst lautet: „O Herr Gott, du grosser und allgemeiner Baumeister der Welt, du erster Bildner der Menschen, dass er wie ein Tempel sei, sei mit uns, o Herr, wie du versprochen hast, wenn zwei oder drei in deinem Namen versammelt sind, so wolltest du mitten unter ihnen sein. Sei mit uns, o Herr, und segne alle unsere Unternehmungen

[1]) Diese Worte sind von Krause durch Sperrdruck ausgezeichnet.

und verleihe, dass dieser unser Freund ein treuer Bruder werden möge. Lass Gnade und Friede vielfältig über ihm sein durch die Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi. Und verleihe, o Herr, dass, sowie er die Hand ausstreckt nach deinem heiligen Worte, er sie auch ausstrecken möge, um dem Bruder zu helfen, sofern es nicht ihm selbst oder seiner Familie verderblich ist; damit wir, vermöge der grossen und herrlichen Verheissungen, die du uns gegeben hast, Teilnehmer deiner göttlichen Natur werden, nachdem wir dem Verderben entgangen sind, das durch die Begierden in die Welt gekommen ist. O Herr Gott, gieb zu unserm Glauben Tugend, zur Tugend Erkenntnis, zur Erkenntnis Selbstbeherrschung, zur Selbstbeherrschung Klugheit, zur Klugheit Geduld, zur Geduld Frömmigkeit, zur Frömmigkeit Bruderliebe und zur Bruderliebe allgemeine Liebe, und verleihe, o Herr, dass Maurerei gesegnet sei in aller Welt und dein Friede auf uns ruhe, o Herr; und verleihe, dass wir Alle vereinigt sein mögen wie Einer durch unseren Herrn Jesus Christus, welcher lebet und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen".

---

Der am 8. Januar 1895 durch Dr. Helmolt begründete „Historische Abend" zu Leipzig, dessen Vorsitz Prof. G. Seeliger führt, ist in seiner Gesamtheit am 26. März in die seit zwei Jahrhunderten bestehende, ähnliche Ziele verfolgende **„Deutsche Gesellschaft"** eingetreten. Es ist erfreulich, zu hören, dass diesen alten und bewährten Organisationen frisches Blut zufliesst und man darf hoffen, dass innerhalb des alten Rahmens eine erweiterte geistige Bethätigung hier wie an anderen Orten möglich werden wird. Solchen Bestrebungen würde die Erforschung der wahren Geschichte dieser Gesellschaften wesentlichen Vorschub leisten.

---

Ein ungenannter Gönner der Wissenschaft hat der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen ein Kapital von 10000 M. mit der Bestimmung zur Verfügung gestellt, dass diese Summe zur Förderung der Herausgabe der Papsturkunden des Mittelalters Verwendung finden soll, welche Herr Professor Kehr leitet. Wann erfolgt einmal eine ähnliche Stiftung zur Herausgabe von Urkunden zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden im Mittelalter?

---

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

---

**Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.**

---

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—8 (1892—1899) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis siebente Jahrgang (1893—1899) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

---

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

---

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

---

### Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath,** M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert,** Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Inspektor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. **H. Fechner,** Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Bibliothekar Dr. **Jeep,** Charlottenburg. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaméník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

---

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



COMENIUS
Omnia sponte fluant absit violentia rebus
GESELLSCHAFT.
1892

**Neunter Band.**

**Siebentes und achtes Heft.**

September — Oktober 1900.

Berlin 1900.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.

# Inhalt

des siebenten und achten Heftes 1900.



---

**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

---

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

---

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

---


Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**




# Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

IX. Band. — 1900. — Heft 7 u. 8.

## Zu Goethes religiösem Werdegang.

Ein Vortrag

von

Oberlehrer Dr. **A. Nebe** in Ploen.

„Nun sag', wie hast Du's mit der Religion?“ so fragt in Martchens Garten Gretchen voll banger Sorge den bewunderten und geliebten Faust. Auch an Goethe ist diese Gretchenfrage mehr als einmal gerichtet worden, manchmal als Ausdruck hämischer Gesinnung, manchmal als Stossseufzer treuer Liebe. Aber der Refrain lautete hier im Leben zunächst wie dort in der Dichtung:

„Du bist ein herzlich guter Mann,
Allein ich glaub' Du hältst nicht viel davon.“

Auch hier zu Lande war das zu seinen Lebzeiten die Meinung der Besten. Wohl konnte Lavater, als er im Sommer 1793 seine Reise nach Dänemark machte, um die spiritistischen Experimente des kleinen, erlauchten Kreises zu prüfen, der sich um den Prinzen von Hessen und den Minister von Bernstorff scharte, im nahen Eutin ängstlichen Gemütern eine Trost einflössende Anekdote von dem „viele Stufen durchgegangenen“ einstigen Freunde erzählen, aber noch fast ein Menschenalter später drückt quälende Sorge um sein Seelenheil einer greisen Jugendfreundin die Feder in die Hand, mit der er einst im Sturm und Drang seiner Frühzeit schwärmerische Briefe gewechselt hatte: aus Bordesholm schreibt am 15. Oktober 1822 die Gräfin Bernstorff: „Würden Sie, wenn ich mich nicht nennte, die Züge der Vorzeit, die Stimme, die Ihnen sonst willkommen war, wieder erkennen? Nun ja ich bins, Auguste — die Schwester der so geliebten, so heiss beweinten,

so vermissten Brüder Stollberg .... könnten doch diese, mit mir vereint, Sie bitten: Lieber, lieber Goethe, suchen Sie den, der sich so gern finden lässt, glauben Sie auch an den, an den wir unser Lebenlang glaubten." In seinen Schriften wähnt „die mit Augen nie gesehene teure Freundin" gefunden zu haben, wodurch er so leicht andern Schaden zufügen könne, und darum beschwört sie ihn dringend, abzulassen „von allem, was die Welt Kleines, Eitles, Irdisches und nicht Gutes hat, — seinen Blick und sein Herz zum Ewigen zu wenden." — Verstummt sind diese Bedenken und Sorgen auch in unseren Tagen nicht, hat doch das vergangene Jahr mit seiner Goethefeier eine ganze Reihe von neuen und alten Schriften und Aufsätzen gerade über das Problem „Goethes Religion" gebracht, von Vogels sorgfältiger Sammlung seiner Selbstzeugnisse bis zu O. Volmars einseitigen und engherzigen Aufsätzen und Sells tiefgründiger und weitherziger Studie über Goethes Stellung zu Religion und Christentum, eine ganze Farbenskala von Auffassungen und Spiegelungen seiner Religion. Ja bei der grenzenlosen Wahrheitsliebe und Offenheit Goethes, der in Gespräch und Brief sein Innerstes erschliesst, der in seiner lyrischen Dichtung nie eine Maske vornimmt, und der ja seine gesamte Poesie mit Recht Bruchstücke einer grossen Konfession nennen konnte, schien sogar der Versuch, seine Äusserungen zu einer vertraulichen Rede über seine Religion zusammenzustellen, nicht zu gewagt, und wohl hätte mich Bodes geistvoller Versuch zu ähnlichem Thun reizen können, wenn mich nicht mein philologisches, philosophisches und litterarhistorisches Gewissen stutzig gemacht hätte. — Das philologische Gewissen, es mahnt an die bedeutsame Rolle des Werdens in Goethes Dichtung: im Ausdruck alles Leben, Bewegung, Werden, selbst eine wunderbare Vorliebe für das Wort „werden", und der Schale entsprechend der Kern, im Inhalt immer wieder Hinweise auf den ewigen Wechsel um und in dem Menschen. „Ach und in demselben Flusse schwimmst Du nicht zum zweitenmale" und „des Menschen Seele gleicht dem Wasser: Vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es, und wieder nieder zur Erde muss es ewig wechselnd." — Das philosophische Gewissen: es lehrt, dass Goethe überall Entwicklung suchte und fand, im Pflanzen- wie im Tier- und Menschenleben, und dass ein Fundamentalsatz seiner Pädagogik lautet: Wenn auch die Welt im ganzen fortschreitet, die Jugend muss immer wieder von vorn anfangen und

als Individuum die Epochen der Weltkultur durchmachen. — Und schliesslich das litterarische Gewissen bestätigt die sich aufdrängende Vermutung, dass wir durch eine derartige Darstellung von Goethes Religion nur eine unvollkommene Momentaufnahme erhalten würden, bei der doch das wichtigste und zugleich interessanteste Moment, das der Entwicklung fehlen würde. Es erinnert an den bemerkenswerten Versuch, den der Dichter in Dichtung und Wahrheit gemacht hat, in seinem eigenen religiösen Leben die der generischen Entwicklung der Menschheit parallel gehenden Stufen aufzuzeigen, anhebend mit der Form alttestamentlicher Frömmigkeit, durch die altgermanische hindurchgehend und sich erhebend zur Form echt christlicher Religiosität in der Annäherung an die Brüdergemeinde. Und zugleich zeigt es, wie bei ihm ein stetes „Einhamstern“, rastlose Thätigkeit nach aussen und Assimilieren im Innern aus der Tiefe seiner Natur von selbst hervorwächst, so dass man ihn wohl einer Äolsharfe verglichen hat, die auf Bergeshöhe auch den leisesten Windzug tönend anzeigt. Goethe selbst fand dort in der Schweiz ein anderes Bild, als er am Staubbachfall das ewig wechselnde Steigen und Fallen des Wassers schaute und das Wehen des Windes, der von Grund aus schäumende Wogen mischt:

„Seele des Menschen, wie gleichst Du dem Wasser!
Schicksal des Menschen, wie gleichst Du dem Wind.“

So ist auch seine Seele in steter Bewegung, oft leidenschaftlich ergriffen und stürmisch erregt, und auch von seiner Religion gilt das „himmelhochjauchzend, zum Tode betrübt“.

Fortschreitende Entwicklung, wenn auch äusserlich scheinbar verworrenes Aufundab, Wahrung der Eigenart und doch Empfindlichkeit und Empfänglichkeit für alle Eindrücke von aussen, Hammer und Ambos sein zugleich, das ist's, was wir auch bei Goethes religiösem Leben demnach zu erwarten haben. „Ein Mann, der länger gelebt, ist verschiedene Epochen durchgegangen“, heisst es in der Geschichte der Farbenlehre, und das Wort trifft, wenn je, vor allem auf Goethe zu; aber nun etwa die einzelnen Epochen herauszuheben und für jede seine Religion festzustellen, wäre trotzdem verkehrt. Wohl ist das ausführbar und ausgeführt für die Epoche seiner Vollendung; aber frisches Leben sprengt die Schnürbrust des Systems. Als Goethe im August 1779 angesichts seines 30. Geburtstags einen stillen, ernsten Rückblick auf sein Leben

wirft, trägt er in sein Tagebuch die bedeutsame Bemerkung ein, dass er sich in „göttlichen Dingen so kurzsinnig umdrehte". Und wenn Sie mir für einen Augenblick in seine Frankfurter Zeit folgen, werden Sie den Beweis dafür finden.

Ein „wahnsinniger Religions-Verächter", wie der Strassburger Professor Stöber wähnte, war der Jüngling nicht, der im August 1771 in das Vaterhaus zurückkehrte; war er doch verständnisvoll für Jung-Stilling eingetreten, den Pietisten aus dem Wupperthal, der sonst vielfach mit seiner kindlichen Frömmigkeit und felsenfesten Zuversicht auf Gottes Aushülfe nur Spott erntete, begann er doch an Herders und Hamanns Hand den Urquell aller Poesie, Kunst und Weisheit in der ältesten Religion der Menschheit zu erfassen und dadurch seine alte Bibelfreude neu zu beleben, ja trat er doch damals selbst in zwei anonymen Schriftchen als eifriger Verfechter eines warmherzigen Bibelglaubens auf und schloss begeisterte Freundschaft mit dem Propheten der Zeit, dem Züricher Diakonus Joh. Kasp. Lavater und einen innigen Seelenbund mit dem späteren Glaubensphilosophen Fr. H. Jacobi, der das Recht des unauslöschlichen Drangs die Gottheit zu glauben der Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises zum Trotz behauptete. Freilich mit der starren Orthodoxie mag er nichts zu thun haben, aber er hat „ein Christentum zum Privatgebrauch", wie er es nennt, ein Gefühlschristentum mit mystischen Zügen, Gott ist ihm unendliche Liebe. Wer ihre Grenzen bestimmen wollte, würde sich noch mehr verrechnen als der Astronom, der sich um viele Millionen Meilen täuscht. Diese göttliche Liebe ist Mensch geworden und die Hingabe an sie ist Glaube. Aber gerade dieser Glaube erleidet nun im Drang des Lebens schnell starke Erschütterung: unmerklich bröckelt das eigentlich Christliche ab; der Wege, die zur Höhe der Gottesgemeinschaft im Gefühl führen, giebt's ja so viele. So klingt uns aus dem Mahometentwurf jener Tage das Wort des Propheten entgegen: „Ich war nicht allein, der Herr, mein Gott, hat sich freundlichst zu mir genaht. — Siehst Du ihn nicht? An jeder stillen Quelle, unter jedem blühenden Baume begegnet er mir in der Wärme seiner Liebe", und wenig später wird ein uraltes Motiv, der Beflüglungswunsch, religiös verklärt und im Ganymed zu dem glühendsten Bekenntnis einer im Anschauen der Frühlingspracht von sehnender Andacht durchschauerten Seele zum allliebenden Vater. Und dieser gefühlsmässige

Theismus hält nun den nagenden Enttäuschungen nicht Stand, die die Enge der Frankfurter Verhältnisse, die schmerzvollen Herzenserfahrungen in Wetzlar und die Furcht zu vereinsamen ihm bereiten. „Ich wandre in Wüsten, da kein Wasser ist“, klagt er im April 1773 an Kestner, „meine Haare sind mir Schatten und mein Blut mein Brunnen“, und wenige Monate später nennt er sich ihm gegenüber einen gefesselten Simson. Wohl meint er „ein Riss! und all die siebenfachen Bastseile sind entzwei“, aber seine Ruhe ist hin, statt des Friedens, der uns aus der Mahomet-Dichtung entgegenweht, herrscht nun Misstrauen und Murren gegen Gott, von dessen erhoffter persönlicher Fürsorge und Liebe er nichts spürte. Wie eine Erleuchtung ist ihm daher in dieser trüben Zeit das Wort Spinozas: „Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe“, das den schlichten Kinderglauben an eine besondere Einwirkung und väterliche Leitung der Gottheit als kindische Begehrlichkeit brandmarkte und hineinlockte in das System jener pantheistischen Weltanschauung, die ihm die hastig „wie auf Raub“ durchforschte Ethik Spinozas bot. Nun fühlt er sich „im Strudel der Dinge“ und wartet, ob es ihm belieben möchte etwas Gescheuteres mit ihm anzufangen. Nun denkt und spricht er mit Egmont: „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefasst die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da die Räder wegzulenken. Wohin es geht, wer weiss es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam.“ Und zugleich erfüllt ihn jetzt titanischer Trotz gegen den Gott, den er früher verehrte, ein Trotz, der bald in dem Prometheusdrama seinen dichterischen Niederschlag finden sollte, und eine herbe, satirische Stimmung gegenüber den historischen Erscheinungsformen des Christentums, wie sie das epische Fragment „der ewige Jude“ zeigt, „eine grobstrichige, in der That mit dem Besenstiel gezeichnete Karikatur anthropomorphischer Ausdrucks- und Vorstellungsweise“. Aber auch der positive Gehalt seiner damaligen Religion findet seine Gestalt in den poetischen Zwillingsbrüdern jener Tage, dem empfindsamen, weichherzigen Werther und dem aus härterem Holz geschnitzten, thatkräftigeren Helden des Urfaust. Zerfallen mit der offiziellen Kirche sind beide, beide verzweifeln am Trost des Christentums; aber gottlos sind sie nicht.

Mit tief religiöser Empfindung suchen und finden beide Gott in der Natur. Werther fühlt seinen Odem in dem Geschaffenen, in dessen Lebensfülle er sich träumerisch geniessend verliert, wenn er im hohen Gras am Bache liegt und das Wimmeln der kleinen Welt zwischen den Halmen beobachtet, oder wenn er auf den Fittichen der Phantasie dem Laufe des Flusses und dem Flug des Kranichs folgt. Aber Gott mit seiner Seligkeit bleibt ihm bei alledem fern und ungestillt die Sehnsucht, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen schwellende Lebenswonne zu trinken. So versagt diese Naturempfindung in der inneren Not. Und Faust? Er fühlt den Allumfasser, Allerhalter in der Natur, forschend dringt er in ihre Tiefen, ahnungsvoll schaut sein geistiges Auge:

„Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt,
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldenen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen."

Und doch keine Befriedigung, und doch ein qualvoll verzehrendes Schmachten, das Übersinnliche zu fassen.

Wie seine poetischen Spiegelbilder findet auch der Dichter selbst in dem mystischen Pantheismus „mit seinen dunklen Imaginationen" keinen Frieden; als in der Gestaltung des eigenen Lebens wieder die Macht göttlicher Liebe hervorzutreten scheint, da kehrt der Glaube an die persönliche Leitung Gottes zurück, wenn auch der Name noch vermieden wird. „Das liebe Ding, das sie Gott heissen, oder wie's heisst, sorgt doch sehr für mich", schreibt er schon im April 1775, als der Besuch der Grafen Stolberg in Aussicht steht. „Hier läge denn der Grundstein meines Tagebuchs, und das weitere steht bei dem lieben Ding, das den Plan zu meiner Reise gemacht hat", so schreibt er im Herbst in sein Reisetagebuch. Und bald ruft er voll innigen Dankes aus: „Das liebe unsichtbare Ding, das mich leitet und schult, fragt nicht, ob und wann ich mag, ich packte für Norden und ziehe nach Süden." Der Begriff der Schulung wird somit das Licht für die dunklen Lebenspfade und kehrt öfter wieder. Wie ihm der Kampf mit seiner Liebe zu Lili als eine grosse, schwere Lektion erscheint, so schreibt er bald nach seiner Ankunft in Weimar: „Gott weiss, wozu ich noch bestimmt bin, dass ich solche

Schulen durchgeführt werde. Diese giebt meinem Leben neuen Schwung, und es wird alles gut werden.“ — So schliesst sich Anfang und Ende der Frankfurter Jahre trotz Spinozismus und Pantheismus, trotz Prometheus und Faust wohl zusammen in dem Glauben an die göttliche Liebe und Fürsorge; aber selbst in dieser kurzen Spanne Zeit nirgends Stillstand, sondern ein ewiges Werden, Sichgestalten und Entfalten. In der Gesellschaft zeigt er sich wohl in jenen unruhvollen Jahren als ein Fastnachts-Goethe, der in übersprudelnder Jugendfrische alles bezaubert, „aber nun giebts nach seinem eigenen Geständnis noch einen, der immer in sich lebend, strebend und arbeitend weder rechts noch links fragt, was von dem gehalten werde, was er machte, weil er arbeitend gleich immer eine Stufe höher steigt, weil er nach keinem Ideale springen, sondern seine Gefühle sich zu Fähigkeiten kämpfend und spielend entwickeln lassen will“. Und daraus ergiebt sich eben die Unmöglichkeit, Goethes religiöse Entwicklung in einzelne Stufen zu zergliedern und diese unter die Rubriken eines Systems unterzuordnen. Das einmal Erworbene wird nie wieder ganz verloren oder verdrängt, das Neue nicht einseitig überschätzt: in der stürmischen Sprache des Kraftgenies heisst es in jenen Tagen: „Mit inniger Seele fall' ich dem Bruder um den Hals, Moses! Prophet! Evangelist! Apostel! Spinoza oder Macchiavell! Darf aber auch zu jedem sagen, lieber Freund, geht Dir's doch wie mir! Im Einzelnen sentierst Du kräftig und herrlich, das Ganze ging in Euren Kopf so wenig als in meinen.“ Aber der abgeklärte Mann gesteht ebenso unumwunden in späterer Zeit (1813): „Ich für mich kann bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben. Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist — Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist auch dafür schon gesorgt.“

So muss ich mich denn bescheiden, die einzelnen Strömungen aufzuzeigen, die nach einander für sein religiöses Leben bedeutsam geworden sind, die wohl manchmal zu verschwinden scheinen, aber dann doch wieder je und je aus der verborgenen Tiefe an die Oberfläche emporkommen, je nachdem die wechselnden Bedingungen der Aussenwelt sind, je nachdem sie zu dem mächtig flutenden Gesamtstrom seines Empfindungslebens stimmen.

Das gilt in seinem Vollsinn auch von dem frommen Bibelglauben seiner Kindheit, wie vieles andere in Goethes Wesen auch ein schönes Erbstück seiner Mutter. Wie Frau Ajas Sprache in ihrer wohlthuenden Frische ungesuchte Anklänge und Worte aus der Bibel in Hülle und Fülle zeigt, so ruht auch ihre tiefe Herzensbildung fast allein auf diesem Buch, und ihre sprudelnde Frohnatur, ihr nie versiegender köstlicher Humor quillt einzig aus dem Grund eines patriarchalischen Glaubens, der sich immerdar, auch in Not und Leid, im Schosse eines „Lieben Vaters unterm Sternenzelt" weiss.

„In alttestamentlicher Gottesfurcht brachte sie", wie der Sohn ihr nachrühmen konnte, „ein tüchtiges Leben voll Zuversicht auf den unwandelbaren Volks- und Familiengott zu"; gleichweit entfernt von voreiliger Freigeisterei als von enger, ängstlicher Rechtgläubigkeit, war sie doch nicht umsonst ein Kind der Stadt, in der vordem der fromme Spener durch seine Collegia pietatis die starren kirchlichen Formen mit neuem Leben zu erfüllen gesucht hatte. Und der Knabe, der in dem Haus am Hirschgraben aufwächst, nimmt in seine empfängliche Seele früh diese Eindrücke auf; die Bibel wird ihm eine Quelle des Glaubens und der Poesie zugleich. In lebensvoller Gestalt treten ihm besonders die alttestamentlichen Formen nahe, und die Merianschen Kupfer der grossen Foliobibel beleben die biblischen Erzählungen in seiner Einbildungskraft. Mochte die trockene Moral des landläufigen Religionsunterrichts „weder der Seele, noch dem Herzen zusagen", mochte der öde Konfirmandenunterricht eines fast 70 jährigen Pfarrers, der nur das dogmatische Gerippe und die „loci" taktfest einprägte, ziemlich spurlos an dem Knaben vorübergehen und die anfangs eifrig nachgeschriebenen Predigten Plitts mehr und mehr ihre Anziehungskraft verlieren, so konnte ihm doch nichts seine tiefe Ehrfurcht und hohe Begeisterung für die Bibel rauben, aus ihr floss sein Glaube, ein schon in seinen Anfängen durchaus dogmenfreies Christentum mit stark alttestamentlicher Färbung. Die Bilder zur Geschichte Josephs, die nach seinem Entwurf für den Königsleutnant gemalt wurden, und die wundersamen poetischen Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi können noch jetzt davon zeugen, und deutlicher lehren es die ersten Kapitel von Dichtung und Wahrheit: der kindliche Opferaltar eine Nachahmung patriarchalischen Kultus, die Begeisterung für Klopstocks

Messias trotz des väterlichen Machtgebots, ein Beweis seiner Sehnsucht nach Erbauung, der artige Quartband mit dem Josephsepos und geistlichen Oden nicht bloss ein Mittel den Vater zu erfreuen, sondern vor allem ein Ausfluss der eigenen Bibelfreude, und schliesslich die sonntäglichen griechischen Studien nach der Kirche und der hebräische Unterricht bei Rektor Albrecht ein eifriges Bemühen um Verständnis des Urtextes. Und diese Schilderung ist nicht etwa eine willkürliche Rückwärtsprojizierung aus späterer Zeit: zwar die von ihm selbst damals erfundenen lateinischen Exercitien, die z. B. schildern, wie das Kind, nachdem die Magd es gekämmt hat, mit gefaltenen Händen und gebogenen Knieen das Morgengebet spricht, haben keine Beweiskraft; aber der spätere Dichter bekundet in seiner Sprache eine erstaunliche Bibelkenntnis, und wie Faust, so hat auch Goethe, wenn ihm „bei dem besten Willen Befriedigung nicht mehr aus dem Busen quillen" wollte, oft genug zur Bibel gegriffen und darf im Hinblick auf die mancherlei inneren Kämpfe der Frühzeit doch bekennen, „seine Neigung zu den heiligen Schriften, sowie zu dem Stifter und zu den früheren Bekennern" der christlichen Religion habe ihm nicht geraubt werden können. Wie wunderbar, der junge Leipziger Freigeist, „der Kirche und Altar hinter sich gelassen" hat, der seinen Joseph zum Feuer verdammt und „manchmal über die Einfalt des Kindes lacht, das so ein frommes Werk schreiben konnte", fühlt sich doch bei seiner Fahrt nach Dresden zu einem separatistischen Original hingezogen und haust dort bei einem bibelfesten, philosophischen Schuster. In schwerer Krankheit daheim findet wie die Mutter, so der Sohn Trost in der Bibel: „Man wird wiederum Weinberge pflanzen an den Bergen Samariä; pflanzen wird man und dazu pfeifen", so lautet das Wort, das Frau Aja in der äussersten Not ihres Herzens bei der Stichprobe in ihrer Bibel findet. Und als der noch immer leidende Jüngling voll kühner Pläne in Strassburg eintrifft, da schlägt er wie die Mutter in seinem Spruchbuch nach und stösst auf Jes. 54: „Mache den Raum deiner Hütte weit, und breite aus die Teppiche deiner Wohnung, spare sein nicht; dehne deine Seile lang und stecke deine Nägel fest; denn du wirst ausbrechen zur Rechten und zur Linken." „Wundersam bewegt", teilt er der Mutter die frohe Botschaft mit, die sich noch nach 30 Jahren daran erinnert. Ja, er glaubt zu fühlen, wie es in ihm wird und wächst, so schreibt

er in den ersten Strassburger Tagen an seinen alten Stubennachbar aus Leipzig, Limprecht: „Wie ich war, so bin ich noch, nur dass ich mit unserem Herrn Gott etwas besser stehe und mit seinem lieben Sohn Jesu Christo“ und wenig später: „Ich bin anders, viel anders, dafür danke ich meinem Heilande.“ Natürlich wirken hier die pietistischen Einflüsse der schönen Seele in Frankfurt nach. Aber als die Klettenbergerin geschieden war und sechs stürmische Jahre ihn an Erfahrungen reicher gemacht hatten, als er der Freund eines edlen Fürsten und damit „der Glücklichste von allen“ geworden ist, „die er kennt“, schlägt er 1776 an dem bedeutungsvollen 7. November, an dem er vor Jahresfrist in Weimar eintraf, wieder wie dort in Strassburg in seinem Kalender nach und findet das Psalmenwort: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst!“, einen schönen Widerhall der dankbar demütigen Stimmung seiner Seele, den er mit Freude in sein Tagebuch einträgt, und der noch bei der Wiederkehr des Tags im nächsten Jahr nachklingt. Und auf der Harzreise im Winter 1777 fühlt er sich geradezu von der persönlichen Fürsorge Gottes getragen: in einem Bergwerk löst sich ein Felsstück los und schlägt dicht vor ihm nieder, da denkt er des Prophetenworts von den Weinbergen, das einst der Mutter Trost geworden war; in seiner mystischen Frömmigkeit werden ihm kleine Bewahrungen und Erfahrungen zu Unterpfändern für weiteres Glück auf der Lebensreise. „Mit ihm verfährt Gott wie mit seinen alten Heiligen. Wenn er zum Befestigungszeichen bittet, dass möge das Fell trocken sein und die Tenne nass, so ist's so und umgekehrt auch, und mehr als alles Bitten die übermütterliche Leitung zu seinen Wünschen. Darum nennt er in dem poetischen Niederschlag dieser Reise Gott wieder den „Vater der Liebe“. Wohl hatte er sich früher wie ein von der unsichtbaren Geissel der Eumeniden Getriebener gefühlt und gehadert und gerungen mit den Himmelmächten, jetzt ist er gewillt sich ihnen zu fügen; so heisst's in der älteren Iphigenie aus seinem eigenen Sinn: „Die Götter hören gelassen das Flehen, das um Beschleunigung kindisch bittet, aber unreif bricht eine Gottheit nie der Erfüllung goldene Früchte, und wehe dem Menschen, der ungeduldig sie ertrotzend an dem sauren Genuss sich den Tod isst.“ Und wie hier sein Glaube durch das antike klassische Gewand hindurch schimmert, so verlässt er ihn auch nicht, als er

selbst auf klassischem Boden weilt und dort, wie er es wohl selbst nennt, zum Heiden wird. Als auf dem Golf von Neapel sein Schiff von schwerem Sturm betroffen wird und alles in Verwirrung gerät, schwebt ihm mit sinnlicher Deutlichkeit das Bild aus Merians Kupferbibel vor Augen, wie Christus auf dem See Tiberias das Meer stillt, und die Erinnerung an diese seine Lieblingsgeschichte aus der Bibel macht ihn ruhig und gefasst, ja giebt ihm die Kraft, die anderen zur Besinnung zurückzurufen.

Und was ist der Lohn dieser etwas mühseligen Wanderung, wird man einwenden; bedeuten diese äusseren Beweise wirklich etwas für die Erkenntnis seines inneren Seelenlebens? Freilich für Goethes Christentum können sie wenig beweisen; aber dass biblische Einschlagsfäden nirgends in den früheren Epochen seiner Weltanschauung fehlen, so mannigfache Gestalten diese auch am Webstuhl der Zeit erhalten hat, dafür sprechen sie. Das offizielle Kirchentum mit seinen verknöcherten Formen und starren Dogmen hat ihn wohl früh abgestossen, aber in dem Rationalismus vulgaris, der an Stelle der alten supranaturalistischen, die Vernunft an den Buchstaben kettenden Theologie eine natürliche gesetzt hatte und nicht mehr der Offenbarung, sondern der Vernunft glauben wollte, konnte sich sein tiefes Gemüt ebensowenig heimisch fühlen. „Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten." Unbekümmert um die herrschenden theologischen Parteien, steht er in der That als ein rechtes Weltkind da. „Höchstes aller Erdengüter ist ihm die Persönlichkeit": weg mit allen Fesseln und allem Zwang der Individualität, heisst deshalb für ihn seit dem Sturm und Drang der Frühzeit die Losung. „Unter allen Besitzungen auf Erden ist ein eigen Herz die kostbarste"; eine neue Welt ist ihm ja aufgegangen, seit er die Kraft der Worte *στῆθος* und *πράπιδες* fühlt, und ihn dauern die armen Menschen, „an denen der Kopf alles ist". So reisst er sich auch im Glauben von dem Gängelband der Kirche und herrschenden Geistesrichtung los, um seine Eigenart sich ausleben zu lassen und den mächtigen Drang seines Innern auf ihm gemässe Weise zu befriedigen. So sucht er Anschluss und Förderung bei wahlverwandten Geistern, Mystikern und Sektierern, schönen Seelen und religiösen Originalgenies. So erwächst naturgemäss in ihm entschiedene Duldsamkeit, ja Achtung gegen jede aus der Tiefe des Gefühls herausgeborene Religionsüberzeugung und zugleich ein geradezu „julianischer Hass"

gegen alles, was Zwang in Glaubenssachen bedeutet, und sollte es auch die Maske des Christentums tragen. Das Christentum als solches steht ihm hoch, ja es ist ihm die höchste von allen Religionen, freilich weder die griechisch-dogmenbildende Form desselben, noch die römisch-hierarchische, sondern die der Humanitätsreligion, die Herder in seinen Ideen gefeiert hatte. In des Freundes freiem Geiste, seine Anregungen nutzend und ausbauend, hatte er in den achtziger Jahren die wundervollen Stanzen der Geheimnisse gedichtet, auch als Torso ein unvergleichliches Werk, würdig gekannt zu sein wie die Zueignung, die ursprünglich diese allegorische Dichtung eröffnen sollte. Als der Pilger, den wir auf seiner Wanderung begleiten, zu dem Klosterthor kommt, das vom letzten Sonnenstrahl beleuchtet, das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen zeigt, heisst es:

„Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bitteren Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sucht das Kreuz und schlägt die Augen nieder.“

Und drinnen im Kloster findet er einen Konvent von 12 Stiftern, den Repräsentanten der hauptsächlichsten Religionen der Welt, die alle sich dem „Humanus“ unterordnen, in dem sich die Religion Jesu verkörpert. Auf den Höhepunkten ihres Lebens sind die anderen mit ihm zusammengekommen und nun trauern sie, dass er sie am morgenden Karfreitag verlassen wird, wenn auch eine fröhliche Osterhoffnung bleibt. Das dürfen wir deuten auf eine Verwandtschaft aller Religionen mit der höchsten und auf die Unmöglichkeit, dass sich das höchste Ideal hier auf Erden ganz verwirkliche. Und wenn nach des Humanus Scheiden Bruder Markus an seine Stelle treten soll, „an Offenheit und Unschuld der Geberde“ „ein Mensch von einer andern Erde“, so will das sagen, dass „an Stelle der nur für eine kürzere Zeit möglichen vollkommenen Religion der Humanität, die die Wahrheit aller Religionen in sich schliesst, die schlichte herzgewinnende Güte, Selbstverleugnung und Demut christlich frommer Sittlichkeit tritt“ (Sell). Lessings Ideen in neuem Gewande! Wohl ruhen die Religionen auf göttlicher Offenbarung, aber sie tragen doch durchaus

menschliche Gestalt. Die reine Wahrheit bricht sich in unendlichen Strahlen, alle menschliche Vorstellung ist eine Trübung des Himmelslichts:

> „Und wir verehren die Unsterblichen,
> als wären sie Menschen,
> thäten im Grossen,
> was der Beste im Kleinen
> thut oder möchte“,

heisst's darum auch in dem Göttlichen, und Faust sagt: „Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles: Name ist Schall und Rauch.“ Und darum soll auch nicht die alte Streitfrage hier behandelt werden, ob Goethe ein Christ war. Bei ihm selbst finden wir wie auch sonst oft das sic und non: an Lavater schrieb er einst, er sei zwar kein Widerchrist, aber doch ein entschiedener Nichtchrist, aber im Alter sagt er dem Kanzler Müller: „Sie wissen, wie ich das Christentum achte, oder Sie wissen es vielleicht auch nicht: wer ist denn heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet.“ Und tönt nicht aus Fausts Bekenntnis gerade das Wort uns entgegen, das der grosse Vorkämpfer der Religion unter ihren Verächtern, der Erneuerer eines tieferen Glaubenslebens, als das Wesen aller Religion erkannte: „Gefühl ist alles!“ Das heisst doch aus dem Poetischen ins Theologische übersetzt: Das fromme Gefühl, vom Ewigen, Unendlichen und Unerkennbaren umschlossen und beschlossen zu sein, ist der Kern aller Religiosität. Und dieses fromme Gefühl hat bei Goethe besondere Nahrung in der Bibel gefunden. Selbst in die Zeit, wo er nach der Rückkehr aus Italien sich von allen Fesseln der Konvention und Sittlichkeit befreit und in natürlicher Sinnlichkeit „mit festen markigen Knochen“ „auf der wohlgegründeten, dauernden Erde“ stehen will, und wo er deshalb der Weimarer Gesellschaft geradezu als der verlorene Sohn galt, reicht jener Einfluss. Derselbe Mann, der in beissenden Epigrammen einen herben, ja verletzenden Ton gegen das Christentum angeschlagen hatte und sich geflissentlich mit dem Reineke Fuchs, der „unheiligen Weltbibel“ abgiebt, um seiner Zeit einen Spiegel vorzuhalten, da auch in ihr unter Pfaffen- und Schranzenregiment die scheinheilige Lüge zu triumphieren scheint, derselbe Mann vertieft sich in dem idyllischen Pempelfort mit Jacobi in religiöse Fragen,

und Jacobi glaubt ihn trotz des anfänglich zur Schau getragenen Hasses wider das Christentum und menschliche Christen fast dem Kämmerer in der Apostelgeschichte vergleichen zu sollen. „Du gestandest zu“, schreibt er, „von einem gewissen Christentum, dass es der Gipfel der Menschlichkeit sei, wolltest, sobald Du wieder zu Hause und einigermassen in Ruhe wärest, von neuem die ganze Bibel lesen, und wie ich Dein Heidentum jenem Dir verhassten Christentum, das auch ich nicht mochte, vorzog, so zogest Du hinwieder Deinem eigenen Heidentum vor, was Du mein Christentum nanntest, ohne jedoch Dir dieses aneignen zu können.“ Einer Magnetnadel vergleichbar, die trotz aller Ablenkung immer wieder auf den einen Punkt zurückkehrt, sucht in zitternder Sehnsucht seine Seele Ruhe und Frieden, und immer wieder steigt die Hoffnung empor, dass er in der Bibel, in dem schlichten Glauben des Kindes an die göttliche Leitung, das Gesuchte finden werde.

„Der Jugend Nachtgefährt ist Leidenschaft,
Ein wildes Feuer leuchtet ihrem Pfad,
Der Greis hingegen wacht mit hellem Sinn,
Und sein Gemüt umschliesst das Ewige“,

das ist ein aus des Dichters eigner Erfahrung geschöpfter Gedanke des Epimenides. Es wäre leicht, aus den Berichten der Männer, die den alten Goethe aus unmittelbarer Nähe kannten, Beweise dafür zu bringen: der jüngere Voss hörte ihn mit unendlicher Bewegung, mit innerem Gefühl über Unsterblichkeit reden; in den Unterhaltungen mit Kanzler Müller sagt er: „Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick sehnend zum Himmel auf, weil er tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen, noch aufzugeben vermögen“, und feiert Zuversicht und Ergebung und die Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen als die echten Grundlagen jeder besseren Religion; in den Briefen an Zelter, den nächsten Freund seines Alters, erscheint „Friede mit Gott und ein Wohlgefallen an wohlwollenden Menschen“ als Wahlspruch und Strebeziel, und schliesslich sehen wir ihn in den Gesprächen mit Eckermann nicht nur andächtig in der Bibel blättern, sondern dürfen auch mit bewegtem Herzen lauschen, wie der Glaube an Christus und die Bibel in ihrem religiös-sittlichen Gehalt sich immer reiner gestaltet und entfaltet,

wie er auch zu den historischen Erscheinungsformen des Christentums Fühlung sucht und Luther als dem Befreier von den Fesseln geistiger Borniertheit eine freudige Begeisterung wahrt und bewährt, bis schliesslich das erquickende Gesprächsbuch ausklingt in das prophetische Wort: „Wir werden alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und des Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der That kommen.“ Aber ich darf Allbekanntes nicht wiederholen, und dazu gehört auch, dass er 1817 zum Reformationsfest eine Kantate dichtete und den Plan eines Reformationsdenkmals entwarf, und dass bei seinem 50jährigen Dienstjubiläum in Weimar die theologische Fakultät in Jena in einer Glückwünschadresse die Verdienste anerkannte, die er sich um die wahren Interessen der Theologie und der evangelischen Kirche erworben habe. Nur auf drei Werke jener Zeit muss wenigstens kurz hingewiesen werden, in denen sich die religiöse Stimmung Goethes am deutlichsten ausgesprochen hat, Pandora, die Wanderjahre und Faust. Einst hatte der Dichter im Prometheuslied das Vollbewusstsein schöpferischer Kraft und ungemessenen Selbstgefühls sich in wuchtigen Worten herausfordernden Trotzes und Gottesverachtung ergiessen lassen; nun verkündet die aus dem Meer entsteigende Eos demselben Titanen:

„Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt es, —
Was zu geben ist, die wissen's droben,
Gross beginnet ihr Titanen, aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk, die lasst gewähren.“

So schlossen einst bedeutsam des Dichters gesammelte Werke. Umsonst also ist die einseitige Titanenkraft, sie gründet kein wahrhaft menschliches Leben; nein, alle gute und vollkommene Gabe kommt ihm von oben: Schönheit, Frömmigkeit, Ruhe, Sabbath, Moria; und in frommer Ergebung fügt sich der Greis in die Schranken des Geschicks. — Fromme Ergebung, Ehrfurcht, das ist ja auch Kern und Stern in dem Programm religiöser Jugenderziehung, das er in der pädagogischen Provinz der Wanderjahre entworfen hat; das ist das geheimnisvolle Etwas, auf das alles hinausläuft. Und diese Ehrfurcht gilt nicht bloss dem, was über und neben uns ist, sondern vor allem dem, was unter uns ist; das ist die Religion, die Jesus selbst übte, wenn er die Unwissenden, Armen und Kranken zu sich emporhob, wenn er das Widerwärtige

und Hassenswerte seiner erbarmenden Liebe würdigte, das ist die eigentlich christliche Religion. Freilich ein Schleier wird über sein Sterben gezogen, in dem die göttliche Tiefe seiner Leiden verborgen liegt. Nur wenn die Schüler ins Leben treten, erschliesst sich ihnen dieses Heiligtum des Schmerzes, um ihnen für die Irr- und Wirrnisse des Lebens eine unverlierbare Kraft mitzugeben. Spuren dieser Religion findet Goethe wie in den Geheimnissen auch hier zu allen Zeiten; aber sie ist ihm die Blüte der Entwicklung, „die, da sie einmal erschienen, nicht wieder verschwinden kann; da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.“ Und Faust? Ich will nicht den Versuch machen, das grossartige Problem des ersten Teils zu lösen oder mich durch das Labyrinth des zweiten hindurchzuwinden, nur zweierlei gewinnt hier für uns Bedeutung. Der Faust des jungen Goethe war die Tragödie eines genialen Menschen, der in titanischer Masslosigkeit und jugendlichem Lebensüberschwang von Schuld zu Schuld fortgerissen reif zur Hölle wird. Der Faust des alten Goethe, wie er aus dem Verkehr mit Schiller hervorwächst, ist ein religiöses Gedicht, ein Himmel, Erde und Hölle umspannendes Mysterium, dessen Rätsel der Prolog im Himmel erschliesst, er ist wie das Buch Hiob eine Theodicee, eine Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung. Und doch anders als Hiob! Dort handelt es sich darum, dass der Fromme trotz der aus den tiefen Qualen Leibes und der Seele aufsteigenden Zweifel an Gottes Gerechtigkeit Glauben behält und nicht vom Herrn abfällt, — dem Herrn, den Goethe in seine Dichtung einführt, kommt es nicht darauf an, ob sein Schützling an ihn glaubt. Noch kurz vor seinem Tode bekennt Faust mit dürren Worten seinen Unglauben:

> „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt:
> Thor! wer dorthin die Augen blinzend richtet,
> Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet.“

Und dennoch entreissen alsbald die Engel des Herrn Mephistopheles seine Beute. Woher dies göttliche „dennoch“ der Gnade? Warum hat an ihm „die Liebe von oben teilgenommen?“

> „Wer immer strebend sich bemüht,
> Den können wir erlösen“,

das ist die Antwort aus Engelmund. Das ist die „besondere Weise“, auf die, wie im Vorspiel Satan höhnte, Faust seinem Gott

diente. Wohl war das ein verworrener Dienst, aber doch hat sich die göttliche Verheissung nun erfüllt, er ist nun in die Klarheit geführt. Und das ist ja wohl der religiösen Weisheit letzter Schluss bei Goethe und das Spiegelbild eigenen Glaubens und Hoffens. Diese Religion der That und Hoffnung auf die göttliche Gnade ist der Erwerb seines reichen Lebens; das ist das, was er Christentum nennt, und was man neuerdings als die „deutsche konfessionslose Religiosität" bezeichnet hat. Von der niederschmetternden Wucht der Sünde weiss diese nichts, und damit bleibt ihr auch das Verständnis für die Versöhnung durch das stellvertretende Opfer Christi, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Wiedergeburt des Willens unter dem Beistand der Gnade, sowie der Segen kirchlicher Gemeinschaft verschlossen; aber sie bekennt sich in Ehrfurcht zu Gott, erkennt in Jesus die vollkommenste Verkörperung des Höchsten und Reinsten und anerkennt die Bibel in ihrem religiösen Gehalt und „die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet". Dogmatisch ein Heide, fühlt sich auch das Weltkind Goethe trotz aller Freude an der schönen Erde doch als Bürger einer höheren Welt. Hier auf dieser Welt rastlos und selbstlos seine Schuldigkeit zu thun, ohne sich um jene zu kümmern, sieht er als das beste Mittel an, jene höhere Bestimmung zu erreichen.

Nur kurze Zeit war dieser Glaube in Gefahr, verloren zu gehen. Ich meine nicht die Zeit, wo die Kunde von dem Erdbeben von Lissabon das kindliche Gottvertrauen tief erschütterte, auch nicht die Zeit, wo dogmatische Zweifel den aus kindlicher Befangenheit und Gebundenheit zu selbständigem Leben erwachenden Jüngling durchwühlten. Solche harte Prüfungen und innere Kämpfe werden ja keinem erspart, der sich selbst eine Lebensanschauung erringen will. Der Kampf beweist gerade, dass die Kraft des Glaubens noch nicht gebrochen ist. Es ist vielmehr die Zeit, wo der Zauber des Spinozismus Macht über ihn gewonnen, und er in ihm die langersehnte Wünschelrute gefunden zu haben glaubte, die wild tobenden Leidenschaften des eigenen Inneren zu beruhigen und eine grosse freie Aussicht über die Welt zu gewinnen. „Unter freiem Himmel, in Thälern, auf Höhen, in Gefilden und Wäldern" hatte er schon früh Kühlung heisser Leidenschaft gesucht. Nach dem ersten Liebeskummer in Frankfurt

hatte ihm die Einsamkeit der Natur wohlgethan und ihm die begeisterten Worte auf die Lippen gelegt: „Gewiss, es ist keine schönere Gottesverehrung als die, zu der man kein Bild bedarf, die bloss aus dem Wechselgespräch mit der Natur in unserem Busen entspringt."

> „Im Grenzenlosen sich zu finden
> Wird gern der einzelne verschwinden,
> Da löst sich aller Überdruss",

so konnte er aus eigenem Erleben schildern, wie sich im Anschauen der Gott-Natur die Widersprüche des endlichen Lebens und Wollens lösten. Diesem mystischen Zug des eigenen Innern entsprach nun der Kern der Spinozistischen Lehre, wie Goethe sie fasste; und diese innere Wahlverwandtschaft machte ihn zu einem „leidenschaftlichen Schüler" des vielverketzerten Philosophen. Hatte er einst auf dem Standpunkt gestanden, eine gesonderte Philosophie sei nicht nötig, indem sie schon in der Religion und Poesie vollkommen enthalten sei, und hatte er auch später den herrschenden Moderichtungen wenig Geschmack abgewonnen, so liess ihn Spinoza sobald nicht los, seit seine Ethik im Sommer 1775 durch Merk in seine Hände gekommen war: „Ich darf ihn doch ein wenig behalten? Ich will nur sehen, wie weit ich dem Menschen in seinen Schachten und Erdgängen nachkomme." Besonders in den ersten zehn Jahren in Weimar sehen wir ihn mit Frau von Stein in weihevollen Stunden dem Kult ihres gemeinsamen „Heiligen" dienen, dessen Ethik mit ihrer selbstlosen Reinheit ihn reinigt und zu ausharrender Entsagung leitet. Freilich bot sich dem Dichter hier auch etwas ganz anderes als im englischen Deismus und französischen Naturalismus. „Ein Gott, der nur von aussen stiesse, im Kreis das All am Finger laufen liesse", musste ihm ebenso unfassbar sein, wie es ihm hohl und leer zu Mute ward in der tristen atheistischen Halbnacht, in der beim Naturalismus die Erde mit allen ihren Gebilden, der Himmel mit allen seinen Gestirnen verschwand. Bei Spinoza lernt er das Irdische sub specie aeternitatis schauen, Gott in der Natur suchen und finden. Wie stimmte das schön zu dem von Natur in dem Dichter ruhenden Streben, „sich der ganzen Fülle des Daseins in unmittelbarer Lebendigkeit zu bemächtigen". Glauben an Gott nennt er wohl ein schönes löbliches Wort, aber als die eigentliche Seligkeit auf Erden bezeichnet er es, „Gott anerkennen, wie und wo er sich

offenbart“. Und in diesem Sinn schreibt er aller religiösen Dogmatik zum Trotz an Jacobi: „Wenn Du sagst, man könne Gott glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen.“ Und wie sein „Heiliger“ die Dinge der Erscheinungswelt, die Natur und den Menschen, als Attribute des göttlichen Seins fasst, das wir nur in jenen und durch jene erkennen, so singt nun der Dichter von seinem Gotte:

> „Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
> Natur in sich, Sich in Natur zu hegen,
> So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
> Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.“

Der Metaphysik und Theologie scheint er damit für immer Valet gesagt zu haben; denn „ehe ich eine Silbe *μετὰ τὰ φυσικὰ* schreibe, meint er, muss ich notwendig die *φυσικὰ* besser absolviert haben“, und ebenso unumwunden erklärt er: „Ich überlasse Euch alles, was Ihr Religion heisst und heissen müsst. . . . Spinoza giebt mir den Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen.“ Völlig verfallen scheint er dem Pantheismus und beansprucht deshalb in den lebhaften Auseinandersetzungen mit Jacobi für sich das Recht „zu schweigen, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist“, das er doch „nur aus den rebus singularibus erkenne“. Und dem werbenden Drängen Lavaters gegenüber erklärt er es für ungerecht gegen alles andere innerhalb der Menschheit, einer Erscheinung wie Christus, einer Gruppe geistiger Erzeugnisse wie den Schriften der Bibel eine so ausgezeichnete Stellung zuzugestehen. Ja, er schreckt in dieser Zeit tiefster Ergriffenheit und Schwärmerei für Spinoza zeitweise selbst nicht vor Konsequenzen zurück, die rauh und roh das sonst unantastbare Sanktuarium der Persönlichkeit berühren. Er will damals lediglich ein Kind, ein Glied der Natur sein und verkündet im dithyrambischen Schwung: „Natur . . . Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst!“

In der Naturforschung erblickt er eine beständige Annäherung an die Erkenntnis Gottes, und indem er sich ihr hingiebt, fühlt er seligen Frieden in sein Herz einziehen. Nach seiner ganzen Vorstellungs- und Lebensart liegt es dem Dichter aller-

dings fern, die Schriften seines Philosophen in einer Folge zu lesen oder gar „jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig anschaulich“ vor seine Seele zu stellen, aber er sucht das geschürfte Gold für seine sittliche Weltanschauung auszumünzen. Und da war es nach seinem eigenen Geständnis besonders „die grenzenlose Uneigennützigkeit“, die ihn fesselte. Das gewaltige Problem der menschlichen Freiheit trotz der schmerzlich gefühlten Abhängigkeit von der Aussenwelt schien hier einfach und restlos gelöst. Der Geist, so lehrte Spinoza, erhebt das Besondere zum Ewigen und Unendlichen, und indem er alle Dinge rein objektiv betrachtet, erkennt er sie als notwendig und gewinnt dadurch die Herrschaft über die Affekte, sittliche Freiheit und Befriedigung im Bewusstsein des Ewigen. Das war allerdings dem Dichter aus dem Herzen gesprochen, der ja von je gewöhnt war, auf dem Gebiet der Dichtung sich über das, was das eigene Herz beschäftigte und beschwerte, klar zu werden und durch poetische Objektivierung Ruhe und Frieden des Gemüts wiederzugewinnen. So war auch das nicht eigentlich etwas Neues, sondern vielmehr Klärung und Stärkung der in der Tiefe der eigenen Natur schlummernden Denkart. So wenig Lessing und Herder trotz ihres eigenen Bekenntnisses Spinozisten sind, so wenig ist im Grunde Goethe ein wirklicher Schüler Spinozas. Schliesslich ist und bleibt doch der eine der kühle mathematisch denkende Philosoph, der andere der warm empfindende, lebensvoll gestaltende Dichter; jener behauptet eine unpersönliche, der Welt immanente Gottheit, deren Verhältnis zur Welt nicht sowohl das einer lebendigen Kausalität, als vielmehr das einer rein logischen Notwendigkeit ist; der Dichter kann und will den Begriff der Kraft und Thätigkeit nicht missen und gewinnt so eine Gottheit voll schöpferischer Wirklichkeit, deren Kraft allüberall wirksam ist. Hier steht eine auf Erkenntnis, dort eine auf Thätigkeit gerichtete Persönlichkeit, und so wird praktisch der amor dei intellectualis, auf dem bei Spinoza die irdische Seligkeit beruht, bei Goethe zum „thätigen Preisen“ Gottes. So schützt Goethe auch seinem Lieblingsphilosophen gegenüber das, was er einmal hübsch die Fortifikationslinien des eigenen Daseins nennt; was zur eigenen Förderung und Weiterbildung dienen kann, nimmt er mit dankbarer Begeisterung an, was ihn stören und verwirren könnte, weist er mit entschiedener Bestimmtheit ab. Und mag das zunächst nur unbewusst

geschehen, so wird er sich selbst doch bald darüber klar. Wenn er Jacobi erzählt, dass ihn zu näherer und tieferer Betrachtung der Dinge der Natur niemand mehr aufmuntern könne als Spinoza, so setzt er doch bedenklich hinzu, „obgleich vor seinem Blick alle einzelnen Dinge zu verschwimmen scheinen.“ Das Wesenlose, nicht Greifbare des Systems ist ihm ein Mangel: das Abwenden des geistigen Auges von den Einzeldingen, das der Philosoph fordert, um zur Erkenntnis des einheitlichen Ganzen, d. h. der Gottheit zu gelangen, wäre ein Tropfen fremden Blutes bei dem Dichterfürsten, dessen „Königreich“ nun die Natur wird, dessen helles Auge allenthalben die Gottheit in und aus den Einzeldingen erkennen will, und der mit Faust sprechen kann: „Nicht kalt staunenden Besuch erlaubst Du mir, vergönnest mir in ihre tiefe Brust wie in den Busen eines Freunds zu schauen.“ Aber um so unverlierbarer nimmt er in seine Welt- und Gottesanschauung das pantheistische Element Spinozas auf. „Sollten wir im Blitz und Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und Luftsäuseln ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?“ fragt er in den Aphorismen und gewinnt so für das Gefühl den Beweis für das Dasein Gottes, den die kritische Vernunft beseitigt hat. Ja noch mehr! „Fragt man mich“, so lesen wir bei Eckermann, „ob es in meiner Natur sei, der Sonne anbetende Verehrung zu erweisen, so sage ich, durchaus! Denn sie ist eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Menschenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch wir allein leben, weben und sind.“ Und damit ist es ihm heiliger Ernst. Gelegentlich besucht der Amerikaner Robinson den Achtzigjährigen und zitiert, während jener in dem Augenblick eine Blume in seiner Hand hält und ein schöner Schmetterling im Zimmer flattert, den Satz aus Lamenais, alle Wahrheit komme von Gott und werde durch die Kirche mitgeteilt. Da ruft Goethe aus: „Gewiss, alle Wahrheit kommt von Gott — aber die Kirche! Da ist der Haken! Gott spricht zu uns durch diese Blume und jenen Schmetterling, aber das ist eine Sprache, die diese Spitzbuben nicht verstehen.“ Das klingt schroff, aber es ist nicht der Ausbruch einer augenblicklichen Wallung, sondern der Ausfluss seiner unantastbaren Ehrfurcht vor der Natur. Ganz ähnlich hatte er schon vor Jahren Jacobi geschrieben: „Ich bin nun einmal einer

der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des bewunderungswürdigen Tempels der Göttin und Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will.“ Dieser allenthalben seit der Beschäftigung mit Spinoza hervortretende pantheistische Zug ist nicht widerchristlich, aber auch nicht christlich. Wohl haben gerade die tiefsten Gemüter von den Tagen der mittelalterlichen Mystik bis zur modernen Theologie, von Meister Eckhart bis Schleiermacher, auch aus dieser sprudelnden Quelle Erhebung und Erbauung geschöpft, aber bei Goethe überflutet eine Zeitlang diese mächtige Strömung alle anderen. „Dieser Gesamtbegriff von der Natur als einem grenzenlosen, lebendigen, nach harmonischen Gesetzen sich bewegenden Ganzen ist ihm nun das, was dem Frommen sein Glaube ist: das Fundament jeder Überzeugung, der Massstab, an dem sich alle andere Erkenntnis bewähren muss. Sie ist nicht sein Gott, aber ihre Erforschung vertritt ihm zeitweise die Religion“, so kennzeichnet Sell klipp und klar des Dichters damaligen Standpunkt. Es ist Einseitigkeit, aber bewusste Einseitigkeit. Und warum diese Einseitigkeit? Das Rätsel löst uns der selbst so rätselvolle zweite Teil seiner Lebensdichtung. Auf blumigen Rasen gebettet, erwacht Faust bei Sonnenaufgang aus seinem unruhigen Schlummer; mit durstigem Auge geniesst er die paradiesische Pracht der erwachenden Natur, voll inniger Freude das allüberall sprossende tausendstimmige Leben. Er schaut begeistert, wie allmählich alles erhellt und erleuchtet wird von dem Strahlenglanz der aufsteigenden Sonne.

„Sie tritt hervor! — und leider schon geblendet,
Kehr ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen,
So ist es also, wenn ein sehnend Hoffen
Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,
Erfüllungspforten findet flügeloffen:
Nun aber bricht aus jenen ew'gen Gründen
Ein Flammenübermass, wir stehn betroffen.“

Scheinbar am Ziel aller Wünsche, erkennt er angesichts des Feuermeers, das ihn umschlingt, die Grenzen der Menschheit. Und im Gefühl eigener Ohnmacht kehrt er entsagend der Sonne den Rücken und weidet das Auge mit wachsendem Entzücken am stürmisch brausenden Wasserfall.

„Allein wie herrlich, diesem Sturm erspriessend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfliessend
Umher verbreitend duftig kühle Schauer.“ —

Ich schweige und lasse Faust-Goethe selber erklären und deuten:

„Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.
Ihm sinne nach, und Du begreifst genauer
Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.“

oder wenn Prosa verständlicher ist: „Hinter jedem organischen Wesen steckt die höhere Idee; das ist mein Gott, den wir ewig suchen und zu schauen hoffen, aber wir können ihn nur ahnen, nicht schauen.“ Seine oft genug ausgesprochene Neigung gegen alles Metaphysische, die klare Erkenntnis von der Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens und die hervorragend praktische Richtung seines Geistes führt ihn von unfruchtbarem Grübeln zur Naturforschung und zur That. Nicht als könnte jene ihm die Enträtselung des ewig Ungenannten geben, aber er glaubt durch jene Betrachtungsweise in die „Vorhöfe der Religion“ zu dringen. Damit sollte das letzte Wort nicht gesprochen sein.

Theologie und Philosophie betrachtet Goethe im Grunde als ganz verschiedene Elemente, unähnlich wie Meer und Wasser. „Der Gott, den er empfand, hatte nichts zu thun mit dem Gott, den er zu deuten suchte“, wie H. Grimm es ausdrückt. Aber zum Herumtasten an den überirdischen Geheimnissen hat er keine Zeit bei der rastlosen Thätigkeit, die aus dem innersten Trieb seiner Natur notwendig hervorwächst. Wie Faust den Sinn des Evangeliums deutet „im Anfang war die That“, so antwortet sein Prometheus auf die Frage:

„Wie vieles ist denn Dein?“

mit stolzen Worten:

„Der Kreis, den meine Thätigkeit erfüllt,
Nichts drunter und nichts drüber“,

und lautet des Titanen schönes Scheidewort in der Pandora:

„Des echten Mannes wahre Feier ist die That.“

In rast- und selbstloser Arbeit sucht er so die bewunderte Uneigennützigkeit Spinozas nach- und umzubilden. Wohl wirkt die göttliche Liebe in der ganzen Natur, aber des Menschen Vorrecht ist es, sie in sich besonders mächtig werden zu lassen, edel, hülfreich und gut zu sein, damit kommt er dem Göttlichen am nächsten. „Was hilft alles Kreuzigen und Segnen der Liebe, wenn

sie nicht thätig wird", schrieb er einst an Frau von Stein, und als er einmal bei Jean Paul das geistreichelnde Wort las: „Der Mensch hat drittehalb Minuten; eine zum lächeln, eine zu seufzen und eine halbe zu lieben: denn mitten in der Minute stirbt er", so setzt der nimmermüde Greis unter diesen sentimentalen Überschwang für seinen Enkel die Lehre:

„Ihrer sechzig hat die Stunde,
Über tausend hat der Tag:
Söhnlein, werde Dir die Kunde,
Was man alles leisten mag."

„Aber viele unentwickelte Anlagen im Menschen weisen auf eine bessere Zukunft hin, da wir sie in diesem Leben nicht entwickeln können." So wird ihm auch der Begriff der Thätigkeit zu einem Pfad in die Vorhöfe der Religion, indem er ihn zu dem unerschütterlichen Glauben an die persönliche Fortdauer nach dem Tode führt. „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke", klingt es uns aus dem Munde des Achtzigjährigen entgegen, „so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Ein andermal heisst es: „Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit Lorenzo Medici sagen, dass alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen", und endlich meint das wohl auch die tiefsinnige Mystik der seligen Sehnsucht im westöstlichen Divan: Der Schmetterling, der des Lichtes begierig verbrennt, ist das Symbol und die Deutung lautet:

„Und so lang' Du dies nicht hast,
Dieses „Stirb und Werde!"
Bist Du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde."

Ebensowenig wie den Glauben an einen persönlichen Gott hat also Spinoza dem Dichter den an die individuelle Unsterblichkeit rauben können. „Diese beiden Glaubensartikel", sagt Grimm, „bekennt Goethe, ohne Beweise zu verlangen oder zu geben, er hat sie, sie sind in die Fundamente seines Daseins eingemauert." Freilich klafft in jener Epoche edelsten Menschentums eine weite Kluft zwischen seinem Glauben und dem Christentum. Aber die Fortifikationslinien seiner Individualität sind keine chinesische Mauer. Wohl erweitert die italienische Reise die Kluft noch mehr, aber es kommt die Zeit, wo auch dieser Grieche den Herrn gern

sehen möchte. Und wenn in der Bibel der Herr, als auf dem Fest die Griechen ihm nahen, in freudiger Bewegung spricht: Die Zeit ist gekommen, dass des Menschensohn verklärt werde, so dürfen wir es als ein herrliches Zeugnis der Kraft des Christentums annehmen, dass sich unsichtbare Fäden zu allen Zeiten von Hüben nach Drüben ziehen und als einen schönen Triumph des Genius christlicher Religion, dass auch er schliesslich aus seiner kühlen Ablehnung zu warmer Anerkennung, ja Annäherung an das Christentum durchdringt. Oder was ist es anders, wenn in der Iphigenie des modernen Heiden der echt christliche Gedanke stellvertretender Versöhnung sieghaft hervorbricht, wenn unter dem Einfluss des bewunderten „Alten von Königsberg“ sich seine Abneigung gegen die ganze Kultursphäre der christlichen Religion in ruhige Würdigung wandelt, wenn er zwar daran festhält, dass das Wahre sich nie rein verkörpere und deshalb Separatist bleibt, aber doch den frohen Glauben hegt, dass das Wahre „wie Glockenton ernst freundlich durch die Lüfte wogt“ und sich als entschiedenen Protestanten fühlt, oder wenn er schliesslich — und damit darf auch ich schliessen — das rührende Werben der Gräfin Bernstorff nicht schroff abweist, sondern mit einem ruhigen Bekenntnis seines eigenen Glaubens beantwortet: „Bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit. Redlich habe ich es mein Lebelang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben immer aufs Höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch gethan. Wirken wir also immerfort, so lange es Tag für uns ist . . . Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert! In unsers Vaters Reiche sind viel Provinzen und, da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird gewiss auch für beide gesorgt sein . . . Gedenken Sie meiner in beruhigter Treue.“

---

# Die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften.

Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Bildungslebens.

Von

**Ludwig Keller.**

Bei meinen Forschungen über die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts, welch' letztere für die Geschichte des deutschen Bildungslebens von grosser, noch längst nicht genügend gewürdigter Bedeutung geworden sind, fiel mir eine heute selten gewordene Zeitschrift aus dem Jahre 1738 in die Hände, deren Herausgeber sich einen Bewunderer und Nachahmer des „ersten wöchentlichen Sittenlehrers", des berühmten Addisonschen „Zuschauers" nennt, der aber im Übrigen seinen eignen Namen wie den seiner Freunde sorgfältig verschweigt.

Ein oberflächlicher Einblick in den Inhalt der Wochenschrift erweckte bei mir allerdings den Eindruck, dass der Herausgeber sein Vorbild keineswegs erreicht hat. Indessen fand sich unter mancher Spreu ein Aufsatz, über dessen philosophischen Wert man streiten mag, der aber in der Behandlungsweise einer wichtigen Frage und in deren Beantwortung so charakteristisch ist, dass er eine Unterlage für die Beurteilung des Ganzen darbietet. Er gewährt einen tiefen Einblick in das Wesen und die Natur der moralischen Wochenschriften und der geistigen Bewegung, der sie dienten. Als es mir nun bei weiteren Nachforschungen gelang, dem Verfasser und den Kreisen, denen er angehörte, auf die Spur zu kommen, entschloss ich mich, den Aufsatz selbst und die Ergebnisse meiner Forschungen der Öffentlichkeit zu übergeben. Die wichtigen Schlussfolgerungen, die sich daraus in verschiedener Richtung ziehen lassen, überlasse ich dem Urteile des sachverständigen Lesers und bemerke hier nur, dass die gewonnenen Ergebnisse ein überraschendes Licht auf die Anfänge der „Sozietät der Freimaurer" in Deutschland werfen.

## Über den göttlichen Ursprung der Religion, insbesondere des Christentums.

„Unter denen Einwürfen, womit man, sowohl in den alten als itzigen Zeiten, den göttlichen Ursprung der Religion hat streitig machen wollen, sind sonderlich drey, welche die Frey-

geister zur Schwächung ihres Ansehens[1]) gemeiniglich zu gebrauchen pflegen. Sie geben nemlich vor, dass so wohl die Vorstellung von einer Gottheit, als auch der Dienst, den man ihr erweiset, theils von der Furcht, theils von der Unwissenheit der Ursachen der Dinge, theils auch von der List und Verschlagenheit der obrigkeitlichen Personen herrühre.

Ich habe mir schon längst vorgesetzt gehabt, die Nichtigkeit dieses Vorgebens, und deren Unwahrheit auch in meinen Blättern[2]) auszuführen, und nach und nach in verschiedenen Stücken zu zeigen, wie die Religion aus keiner von den angeführten Ursachen entsprungen sey, sondern einen weit höhern und reinern Grund habe. Ich glaubte, um so viel mehr dazu berechtiget zu seyn, weil man meine Mitbrüder[3]) an einigen Orten unter die Zahl der Religionsspötter zu rechnen pflegt, und noch immer in dem Wahne steht, es müsste in Religionssachen mit uns so gar richtig doch wohl nicht seyn. Aus was für einem Grunde man solches muthmasset, will ich eben nicht untersuchen. Ist aber das blosse Geheimhalten unserer Gebräuche ein genugsamer und hinlänglicher Beweis, dass wir Schwärmer, oder Spötter, oder Freygeister seyn müssen? Sollte man uns daher mit Recht für Ungeheuer der Natur halten dürfen, und uns etwas vorrücken können, wozu kein vernünftiger Mensch fähig ist, und welches ihm die ärgste Schande bringen würde, wofern es mit Wahrheit von ihm könnte gesagt werden? Noch zur Zeit bin ich so glücklich gewesen, dass ich nicht den Schmerz und Verdruss habe erfahren dürfen, den mir ein solcher grausamer Vorwurf machen würde. Ich will mich auch dahin bestreben, dass ich ihn niemals zu fürchten habe. Hat man es gleich zuweilen hier und dar an meinen Aufsätzen getadelt, dass ich meine Ermahnungen zur Tugend nicht mit den Gründen der göttlichen Weisheit unterstützte, und aus den heiligen Büchern unserer Religion einige Beweise zu mehrerem Nachdrucke herholete: So hat man doch daraus nicht schliessen können, dass ich ein Verächter derselben seyn müsste. Ich habe es an mehr als einem Orte nicht undeutlich zu verstehen gegeben, mit was für Hochachtung ich die geoffenbarten Wahrheiten ansehe. Dass ich mich ihrer aber in diesen Blättern noch nie bedient habe, und

---

[1]) Nämlich des Ansehns der Religion. Die Schriftleitung.

[2]) Über diese Blätter siehe das Nachwort.

[3]) Wir werden die „Mitbrüder" weiter unten kennen lernen.

auch nie bedienen werde, geschieht deswegen, weil ich nicht glaube, dass sie auf eine Schaubühne gehören, wo man die Thorheiten der Menschen lächerlich vorzustellen sucht.

Man wird mir diese kleine Vertheidigung meines bisherigen Verfahrens, die allhier gewissermassen eine Ausschweifung von meinem Vorsatze seyn kann, gütigst verzeihen. Ich habe damit einem und dem andern von meinen lieben Lesern geantwortet, die es mir theils mündlich befohlen, theils auch schriftlich zu verstehen gegeben, dass ich zuweilen aus den Lehren des göttlichen Worts etwas anführen möchte. Ich vergnüge mich herzlich über ihre Liebe und Zuneigung zu diesen reinen Quellen. Alles aber, was ich zur Erhaltung und Vermehrung derselben thun kann, ist, dass ich sie zu denen erleuchteten Lehrern verweise, welche, wenn ich so sagen darf, die Schlüssel zu diesem Brunnen des Lebens in Händen haben, und eines jeden Durst sattsam stillen werden. Es mag für mich genug seyn, wenn meine Aufsätze sie nicht auf dem Wege dahin verhindern, sondern ihnen vielmehr in etwas dazu beförderlich seyn. Und dieses kann ich mir, nicht ganz ohne Ursache, versprechen. Doch es wird Zeit seyn, auf mein eigentliches Vorhaben zurück zu gehen.

Als ich das letztemal etwas später, als gewöhnlich, in unsere Versammlung kam: So fand ich meine Mitbrüder bereits in einer ernsthaften Unterredung begriffen. Ich durfte nicht lange zuhören, um die Materie ihres Gesprächs zu erfahren. Es kam, so viel ich verstehen konnte, auf die Frage an, ob die Religion von der List und Verschlagenheit der Gesetzgeber oder Regenten sey hervorgebracht worden. Ich weis nicht, wer es musste gewesen seyn, der zur Bescheinigung dieses Satzes das Exempel des Numa vorgebracht hatte, welcher vorgegeben, dass er des Nachts mit der Göttin Egeria allezeit ein Gespräch hielt, in welchem sie ihn alle die Gesetze lehrte, die er dem Volke vortrüge. Denn Aristius Demophil gab eben zur Antwort, als ich kam, Numa würde niemals diese Gespräche erdichtet, noch vielweniger vorgegeben haben, dass er seine Anordnungen von dieser Göttin lernte, wenn nicht schon bey den Römern vorher einiger Begriff von einer Gottheit gewesen wäre, und wofern er nicht wahrgenommen hätte, dass sie eine Neigung zur Religion von sich hätten blicken lassen. Ich leugne gar nicht, sagte er, dass es nicht einige Könige und Tyrannen sollte gegeben habe, welche sich der Religion, oder, dass

ich besser sage, des Aberglaubens bedienet, ihre Herrschaft zu befestigen. Wir finden davon so viele Beyspiele, dass man es nothwendig zugeben muss. Allein, folget denn daraus, dass die Religion also eine Erfindung der Regenten sey, weil sie von einem und dem andern zu seiner Herrschsucht gemissbraucht worden? Wer so schliessen wollte, der müsste auch behaupten, Pythagoras habe die Musik erfunden, weil dieser Weltweise seinen Schülern befohlen, solche zur Stillung und Besänftigung des Gemüths zu gebrauchen. Lässt sich nicht vielmehr daraus abnehmen, es müsse schon vorher ein Begriff von Religion dagewesen seyn, ehe jemand an die Aufrichtung einer Republik habe denken können? Denn, wofern das nicht wäre; wie hätte man sich ihrer zu seinen hochmüthigen Absichten bedienen können? Man sieht es noch täglich, dass diejenigen, welche andere hintergehen wollen, sich gemeiniglich derjenigen Gemüthsbeschaffenheiten, welche sie bereits antreffen, zu Nutzen machen, nicht aber erst neue bey ihnen erwecken.

Ich bin gänzlich deiner Meynung, antwortete ihm hierauf Mentor. Wenn die Religion nur erfunden wäre, den Pöbel im Zaume zu halten: So würden die Weisen davon frey seyn, welche alle listige Kunstgriffe und Betrügereyen der obrigkeitlichen Personen leichtlich einsehen. Allein, diese sind in Vertheidigung der Religion oftmals die allerheftigsten gewesen. Ich besinne mich auf eine Stelle aus dem Lactantius, deren Inhalt ungefähr so lautet: Wenn sie die Religion erdichtet haben, uns, ja das ganze menschliche Geschlecht zu hintergehen: So sind sie keine Weisen gewesen. Denn ein Weiser kann nicht lügen. Aber gesetzt, sie hätten die Unwahrheit gesagt; wie hat diese Unwahrheit doch so glücklich seyn und nicht nur die Ungelehrten, sondern auch einen Plato und Sokrates hinters Licht führen können?

Demophil fuhr darauf wieder fort. Je mehr ich dieser Sache nachdenke, destoweniger kann ich mirs einbilden, dass die Regenten die Urheber der Religion seyn können. Wir sehen, dass wir überall eine Religion antreffen, sie sey auch nun von was für einer Art sie wolle, wahr oder falsch, rein oder unrein, nach dem der Verstand eines jeden Volks aufgekläret ist.

Dieses ists, was ich eben vorbringen wollte, fiel ihm Freeport in die Rede. Denn auf meinen Reisen habe ich angemerket, dass auch unter denen Völkern eine Art von Gottesdienst zu

finden sey, die sonst keine Gesetze haben, niemanden unterworfen sind, und nach ihrem eigenen Gutdünken leben. Ich habe theils selber solche wilde Völker gesehen, die keine bürgerliche Gesellschaft unter einander hatten, theils mir sie auch von andern glaubwürdigen Personen beschreiben lassen, und dabey allezeit gefunden, dass sie einen Samen des Guten und Wahren und der Religion in ihren Herzen gehabt haben.

Der Baron de la Hontau unterstützte ihn. Eitelfeind erzählt ja selber in seiner Beschreibung von Canada, auf was für Art die Wilden daselbst ihren grossen Geist verehren. Zeigt denn nun dieses nicht sattsam an, dass die Verehrung einer Gottheit nicht durch die Obersten im Volke könne gestiftet, oder zur Ueberwältigung der andern eingeführt seyn? Diese Völker haben ja keine Obrigkeiten; woher haben sie denn die Ehrerbietung gegen ein Wesen gelernet, von welchem sie ihre glücklichen oder unglücklichen Zufälle herleiten?

Eben daraus, verfolgte Demophil, dass wir überall eine Art des Gottesdienstes antreffen, wollte ich nun einem Vertheidiger dieser so ungereimten Meynung, dass die Religion ein Werk der Herrsucht sey, zu überlegen geben, ob man sich wohl einbilden könne, dass alle obrigkeitliche Personen und Fürsten, die grösstentheils sehr weit von einander entfernt sind, und keine Gemeinschaft mit einander haben, einmüthig auf den Anschlag gefallen wären, sich das Volk durch die Furcht vor den Göttern unterthänig zu machen, und durch die Religion desto nachdrücklicher zu verbinden. Wenn er nun dieses ja für möglich hielte: So wollte ich ihn fragen, woher es doch allen wohl geglückt, dass sie dem ganzen menschlichen Geschlechte eine Furcht vor einem Dinge beybringen können, welches nicht allein weder geschehen noch begriffen werden kann, sondern auch, wie er selbst vorgiebt, die Menschen mit Furcht und Schrecken ängstiget. Sollte es so leicht angegangen seyn, alle Menschen auf einmal durch dergleichen Betrug in eine elende Sclaverey des Leibes und der Seelen zu werfen? Ist es auch wohl glaublich, dass man einen solchen Betrug niemals sollte gemerket haben? Sollte es auch wohl denjenigen unbekannt geblieben seyn, welche die nächsten nach dem Fürsten waren, und durch deren Hände das ganze Land regieret wurde, dass die Freyheit der Bürger durch eine verstellte Gottesfurcht unterdrückt würde? Ja, ist es auch wohl glaublich, dass

so viele Könige und Regenten selbst von diesem Kunstgriffe nichts gewusst hätten, welche sich eben so sehr, als die übrigen Unterthanen, vor einem solchen Nichts gefürchtet? Oder, wie ist es zugegangen, dass sie ein von ihnen selbst gemachtes Hirngespinst für etwas wirkliches in der That angesehen haben? Man hat es nunmehro schon über zweytausend Jahr der Welt vorgesungen, die Religion sey eine Erdichtung der Stifter neuer Republiken, und indessen hat sie doch nichts von ihrem Ansehen verloren, sondern gilt noch eben so viel, als sie vor dem gegolten hat. Hieraus dünkt mich, könne genugsam geschlossen werden, dass sie durch keine List der Menschen erdacht, sondern uns von Natur eingeprägt sey.

Als ich nun diese Unterredung mit angehört hatte: So fing ich endlich auch an, und sagte: Es wird dieses, was ihr itzo von der Religion überhaupt gesagt habet, noch mehr erhellen, wenn wir die christliche Religion ansehen. Sie hat mit der Aufrichtung einer Republik und deren Gestaltung gar nichts zu thun. Ihr Urheber stiftete keinen neuen weltlichen Stat. Sie diente auch nicht, ein grosses Ansehen, ein grosses Vermögen, oder andere Bequemlichkeiten und zeitliche Güter zu erlangen. Denn, ungeachtet sie zu der zeitlichen Glückseligkeit ebenfalls beförderlich ist, und es ihren Verehrern niemals daran mangeln lässt, als in so fern solche eine grössere Glückseligkeit, die beständig ist, dadurch erhalten: So kann sie doch zur Unterdrückung und Ueberwältigung der Völker nicht angewandt werden. Denn sie predigt von lauter Güte, Liebe und Sanftmuth. Zwar hat sie die Wut, Verschlagenheit und Macht vieler Regenten überwunden und den grössten Theil derjenigen Welt, deren Anfälle und Hass sie lange ertragen, durch ihre Lehren sich unterworfen. Wodurch aber hat sie diese Gewalt erlangt? Nicht durch Waffen und Kriegsheere, sondern durch die Geduld, durch den Untergang und durch die Ermordung[1]) der Ihrigen. Wer hier nicht ihre göttliche Kraft erkennen will, und hier noch behauptet, sie sey auch eine Erfindung der Obrigkeit, mit dem muss man, seiner Unfähigkeit, oder seines verruchten Herzens wegen, ein Mitleiden haben.

Hierbey liessen wir es diessmal in unserer Unterredung be-

[1]) Das heisst das Märtyrertum der Ihrigen. Die Schriftleitung.

wenden. Ich kam aber bey dieser Gelegenheit auf die Gedanken, dass die Freygeister selbst dadurch, dass sie vorgäben, die Religion sey von den Stiftern eines Staats erfunden worden, ihre Nutzbarkeit in einer Republik wider ihren Willen behaupteten. Wenn diejenigen, welche neue Reiche aufgerichtet, dabey an die Religion gedacht haben: So ist es bloss deswegen geschehen, weil sie solche in einer wohleingerichteten Republik für unentbehrlich gehalten, wie sie es denn auch in der That ist. Man hat noch kein ordentliches Reich gefunden, wo man nicht eine Art eines Gottesdienstes angetroffen; und die weisesten Gesetzgeber haben allezeit zuerst an die Religion gedacht, ehe sie andere Gesetze vorgetragen.

An statt aller andern Zeugen, will ich nur die Vorrede des berühmten Gesetzgebers der Lokrienser, des Zaleukus, anführen. Man findet sie noch bey dem griechischen Schriftsteller Stobäus, welcher zum Unterricht seines Sohnes viele weise Sprüche der Heiden zusammen getragen hat. Sie ist mir so schön vorgekommen, dass ich folgende Uebersetzung davon gemacht habe, womit ich dieses Blatt beschliessen will: „Ein jeder Einwohner, so wohl in der Stadt als auf dem Lande, soll vor allen Dingen von dem Daseyn der Götter völlig überzeuget seyn; und er wird auch nicht daran zweifeln können, wenn er nur den Himmel ansieht, wenn er nur diese ganze Welt betrachtet, wenn er nur die Einrichtung, Ordnung und Zusammenstimmung dieses Weltgebäudes erweget, welches weder das Werk eines Menschen, noch die Wirkung eines blinden Ungefährs seyn kann. Diese Götter muss man, als die Urheber aller wirklichen Güter, deren wir geniessen, anbethen. Ein jeder soll also sein Herz so zubereiten und einrichten, dass es von aller Art der Befleckung frey sey, weil es gewiss ist, dass ein böser Mensch Gott nicht ehren kann, welcher an prächtigen Ceremonien keinen Gefallen hat, und nicht, wie ein Geiziger, durch grosse kostbare Opfer, sondern einzig und allein durch Tugend, und durch eine beständige Neigung gute Werke zu thun, versöhnt wird. Daher soll sich ein jeder bestreben, so viel als ihm möglich ist, so wohl in seinen Gedanken als in seinem Wandel gut zu werden. Dieses wird ihn bey Gott lieb und angenehm machen. Er soll eher Schimpf und Schande über sich nehmen, als hiervon nachlassen, und denjenigen für den würdigsten Bürger halten, welcher viel lieber sein ganzes Vermögen aufopfert, als

dem Wohlstande und der Liebe zur Gerechtigkeit entsaget. Diejenigen aber, deren Leidenschaften so heftig sind, dass sie diese Regeln nicht einsehen, noch einen Gefallen daran haben können; deren Herz von Natur zum Bösen geneigt ist, Männer oder Frauen, Bürger oder Fremdlinge sollen sich erinnern, dass es Götter gebe. Sie mögen ihr Wesen und an den Donner gedenken, den sie allezeit in Händen haben und auf die Gottlosen zu werfen bereit sind. Sie mögen sich allezeit den erschrecklichen Augenblick des Todes vor Augen stellen, zu welchem sie alle über kurz oder lang kommen werden, und in welchem das Andenken der begangenen Uebelthaten die Seele eines jeden Verbrechers mit den grausamsten Gewissensbissen quälet, welche von einer fruchtlosen Reue, dass man sein Leben nicht nach den Vorschriften der Gerechtigkeit eingerichtet hat, begleitet werden. Ein jeder soll also, fast bei allen seinen Schritten, auf seiner Hut stehen, als wenn der Augenblick des Todes nahe wäre, und auf eine jede von seinen Handlungen folgen würde. Dieses ist ein wahres Mittel, für die Vorschriften der Gerechtigkeit und Billigkeit beständig eine Hochachtung zu hegen. Wenn ihn aber der böse Geist zum Bösen treiben will: So fliehe er zu den Altären und Tempeln der Götter, als den sichersten Schutzörtern wider die Ungerechtigkeit. Er sehe sie beständig als die härteste und grausamste Tyrannei an; er bitte um den Beystand der Götter, um alle Ungerechtigkeit von ihm zu entfernen. Aus dieser Ursache nehme er auch seine Zuflucht zu Leuten, die wegen ihrer Frömmigkeit und Tugend in grossem Ruhme stehen; er höre sie von der Glückseligkeit redlicher Leute und von der Strafe, welcher die Bösen nicht entgehen, reden."

---

Wir werden die moralische Wochenschrift und die Brüderschaft, aus welcher die obige Abhandlung stammt, weiter unten kennen lernen. Einstweilen müssen wir hier vorwegnehmen, dass derartige Kundgebungen, zumal wenn es sich um grundsätzliche Fragen handelte, nicht ohne ausdrückliche Zustimmung der „Sozietät", der der Verfasser angehörte, an die Öffentlichkeit gelangten. Die Bedeutung des vorliegenden Aufsatzes liegt daher darin, dass wir in ihm eine für die Auffassungen und die Eigenart der betreffenden Sozietät und der mit ihr gleichstrebenden Gesellschaften kennzeichnende Kundgebung zu erkennen haben.

Johann Joachim Schwabe, der sich selbst späterhin in einer gelegentlichen Äusserung als Herausgeber und Verfasser der

Wochenschrift verrät[1]), war am 29. September 1714 zu Magdeburg geboren[2]) und hatte um das Jahr 1732 die Universität Leipzig bezogen, um Theologie zu studieren. Nach Abschluss seiner Studien war er Hofmeister in einem vornehmen Hause geworden und hatte als solcher Reisen gemacht, die ihn zu längerem Aufenthalt nach England führten. Nach Leipzig zurückgekehrt, entschloss er sich, auf die Annahme eines kirchlichen Amtes zu verzichten und zunächst, trotzdem ihm eigenes Vermögen fehlte, als freier Schriftsteller einen Wirkungskreis zu suchen. Er näherte sich dem Manne, der damals der anerkannnte Führer im Kampfe für das nationale Bildungsleben war und dessen Verdienste heute auch von denen noch nicht genug gewürdigt werden, die in ihrer Weltanschauung auf seiner Seite stehen, Johann Christoph Gottsched und dem Verlagsbuchhändler Bernhard Christoph Breitkopf, und aus den ersten flüchtigeren Beziehungen erwuchs allmählich ein enges Zusammenwirken, das von Schwabe geflissentlich, aber, soweit Gottsched in Betracht kam, sehr vorsichtig in der Weise gepflegt wurde, dass er sich seine Unabhängigkeit bewahrte. Im Jahre 1750 nahm er eine Stelle als Custos an der Leipziger Universitäts-Bibliothek an und wurde im Jahre 1765 ausserordentlicher Professor der Philosophie.

Bis an seinen Tod war Schwabe ein thätiges und in diesem Kreise hervorragendes Mitglied der „Deutschen Gesellschaft“ in Leipzig, deren Anschauungen und Geistesrichtung unverkennbar für seine litterarischen Bestrebungen und seine persönlichen Beziehungen von Bedeutung geworden sind[3]).

Von diesen Beziehungen erscheint als besonders wichtig diejenige zu dem Staatsmann Friedrichs des Grossen, Jacob Friedrich Frhrn. von Bielfeld (1717—1770), der ebenfalls Mitglied mehrerer Deutscher Gesellschaften sowie der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin war[4]). Diese Beziehungen, deren Entstehen wir nicht verfolgen können, führten später dahin, dass Schwabe des Bielfeld „Lehrbegriff der Staatskunst“ (Institutions politiques), der in zwei Bänden im Jahre 1760 in französischer Sprache er-

[1]) In seiner handschriftlich auf der Stadtbibliothek zu Bern (Mss. Hist. Helv. VI, 30, 6. 10, 45) erhaltenen Schrift: „Brevis notitia Alphabetica Ephemeridum Litterariarum“. (Nach freundlicher Mitteilung des Herrn Prof. Dr. von Mülinen in Bern.)

[2]) Über ihn siehe den nicht sachlich und ruhig gehaltenen Artikel Wanicks in der Allg. Deut. Biographie Bd. 33, 162 ff. Der Aufsatz bedarf mannigfacher Berichtigung.

[3]) Es ist wahrscheinlich, dass Schwabe auch Mitglied der „Vertrauten Rednergesellschaft“ war, die in engen Beziehungen zur Deutschen Gesellschaft stand. Leider sind über die erstere geringere Nachrichten auf uns gekommen.

[4]) Über Bielfeld, der mit Joh. Steph. Jordan die Grossloge zu den drei Weltkugeln begründete, s. M.H. der C.G. 1898 S. 134 u. öfter. Ferner Allg. D. Biogr. Bd. 2 S. 624.

schienen war, unter Gottscheds Mitwirkung im Jahre 1761 ins Deutsche übersetzte und erläuterte.

Über die Geschichte und die Verfassung der Deutschen Gesellschaft in Leipzig erfahren wir Einiges aus der Druckschrift, welche im Jahre 1727 „mit Breitkopfschen Schriften“ auf Kosten der Gesellschaft unter dem Titel „Nachricht von der erneuerten Deutschen Gesellschaft und ihrer jetzigen Verfassung“ erschienen ist und die auf der Rückseite des Titels sonderbarerweise ein Gedicht des Arminianers Hugo Grotius enthält. Die Schrift ist dem Reichsgrafen Ernst Christoph von Mantenffel gewidmet, der damals Sächsischer Staats- und Cabinets-Minister war und vielleicht schon in dieser Stellung, nachweislich aber später die schwierige Kunst übte, zwei Herren gleichzeitig zu dienen[1]).

Die „Nachricht“ legt Wert darauf, festzustellen, dass es sich bei der erneuerten Deutschen Gesellschaft nicht um eine „allererst neuerstandene Gesellschaft“ handele. Es seien nur in den Einrichtungen einige wichtige Änderungen getroffen worden; diese neueste Verfassung wolle sie beibehalten, „es wäre denn, dass sie mit der Zeit irgend von einem grossmüthigen Printzen eines höheren Beystands gewürdigt werden sollte,“ d. h. die Sozietät und ihr Leiter waren von dem Wunsche und der Hoffnung geleitet, dass aus der freien Sozietät gelegentlich eine „Königliche Sozietät“ werde, und einer solchen Umwandlung waren die vorgenommenen Reformen bereits angepasst.

Die Schrift nimmt auf ein im Jahre 1722 erschienenes Schediasma de Instituto Societatis Philo-Teutonico-Poeticae in Leipzig Bezug, das aus einem früheren Entwicklungsabschnitte der Deutschen Gesellschaft stammt und wiederholt dessen Angaben, wonach diese Sozietät in dem „Palmenorden“ und den gleichartigen Gesellschaften des 17. Jahrhunderts ihre Vorgängerinnen erkennt. Die „Nachricht“ hält es (S. 29 ff.) für nötig, sich zu rechtfertigen, dass sie den einfachen Namen Deutsche Gesellschaft angenommen habe. Es gebe noch immer „Liebhaber verblümter und allegorischer Namen“ und Leute dieser Art würden es der Deutschen Gesellschaft verdenken, dass sie sich nicht „einen hübschen, künstlichen Namen“ nach dem Vorbilde des „Palmen-Ordens“, „Tannen-Ordens“, „Schwanen-Ordens“, „Blumen-Ordens“, „Tauben- und Schäfer-Ordens“ ausgedacht habe. Es wäre nicht schwer gewesen — fährt die „Nachricht“ fort, sich z. B. „Philurenische Parnassus-Brüderschaft“[2]) zu nennen; indessen entspreche dies dem deutschen Geschmacke nicht mehr; die

[1]) Friedrich der Grosse, als dessen begeisterten Verehrer sich Manteuffel in Berlin bekannte, entlarvte den ehemaligen Minister als Diener seiner Feinde und verwies ihn als Agenten Brühls aus seinem Lande.

[2]) Dass die Mitglieder der alten „Deutschen Sozietäten“ sich (wenigstens in gewissen Graden) Brüder nannten, ist bekannt.

italienischen Akademien hätten sich durch ihre seltsamen Namen zum Spott gemacht; demnach sei es der Deutschen Gesellschaft nicht zu raten gewesen, mit einem „allegorischen Namen“ aufzutreten.

Aus diesen Erklärungen geht hervor, dass die Wortführer der Reform von den angeblich zum Spott gewordenen alten Sozietäten einigermassen abzurücken und neue Formen einzuführen wünschten.

Es war etwas Wahres daran, dass diese Namen und Formen unwirksam geworden waren; aber die Männer, welche etwa geglaubt hatten, dass sich die Brüderschaften der „Akademien“ mit einigen Federstrichen in blosse Litteratur-Vereine umwandeln liessen, sollten eine grosse Enttäuschung erleben, und es sollte sich rasch zeigen, dass der grosse Zusammenhang, in dem nicht nur die deutschen, sondern auch die ausserdeutschen Sozietäten unter einander standen — einflussreiche Mitglieder der einen Gesellschaft gehörten sehr oft zugleich vielen anderen an — derartige grundsätzliche Umgestaltungen ausserordentlich erschwerte. Die notwendigen Reformen hatten unter der Führung der alten englischen Sozietäten und unter dem Schutze eines mächtigen Fürstenhauses bereits seit 1717 in ganz anderer Richtung eingesetzt und indem es letzteren gelang, einflussreiche deutsche „Gesellschafter“ (dazu gehörte auch Schwabe) auf ihre Seite zu ziehen, erfolgte wider die Gottschedschen Versuche bereits seit 1734 eine Gegenströmung, die mit der Ausmerzung ihrer Gegner leider zugleich die sehr wichtige sprachlich-litterarische Thätigkeit der alten Sozietäten stark in den Hintergrund drängte.

Die Sozietäten und Akademien des 16. und 17. Jahrhunderts waren, wie bemerkt, Brüderschaften, die den ganzen Menschen umfassten und die für das Leben geschlossen waren. Die Not der Zeit hatte sie gezwungen, die allgemeinen Aufgaben und Ziele, die ihnen vorschwebten, vor den Augen gefährlicher Gegner zu verhüllen, und wenn sie damit auch nichts anderes thaten, als was in früheren Zeiten unter den ältesten Christengemeinden Brauch gewesen war, so hatte ihnen dies Verhalten doch vielfache Anfechtungen eingebracht. Sie liessen sich dadurch indessen nicht beirren und bethätigten ihre Wirksamkeit nach aussen in dem Eintreten für sittliche, wissenschaftliche und sprachliche Ziele, die nach ihrer Überzeugung für die Wohlfahrt der Menschheit dienlich waren.

Vieles von der Eigenart dieser Sozietäten, auch die Vorliebe für die Naturwissenschaften[1]), war auf die Angehörigen der Deutschen Gesellschaft in Leipzig, deren Mitglied Schwabe frühzeitig geworden war, übergegangen.

[1]) Über Gottscheds naturwiss. Interessen s. Eugen Wolff, Gottsched II (1897) S. 18.

Zunächst erscheint er, wie das nach der Stellung der beiden Männer nicht anders sein konnte, als Gottscheds Schüler und Mitarbeiter. Die Übersetzungen und Überarbeitungen, die er anfertigte, scheinen auf Anregungen Gottscheds zurückzugehen; es verdient dabei Beachtung, dass nicht nur diese beiden Männer, sondern auch andere Mitglieder der „Deutschen Sozietät" sich vornehmlich auch die Verbreitung englischer Werke angelegen sein liessen; den Verlag solcher Arbeiten übernahm dann Breitkopf, der in diesen Fragen vielleicht mehr war als der blosse Verleger. Die Zeitschrift, welche in den ersten Abschnitten des Zusammenwirkens dieser drei Männer den Aussenstehenden die Anschauungen der Deutschen Gesellschaft vermittelte, waren die Critischen Beiträge, zu deren ersten Bande Schwabe bereits einiges beigetragen hatte. Es scheint, dass diese Beiträge und die Empfehlung Gottscheds es waren, welche Schwabe die Aufnahme in die Deutsche Gesellschaft verschafften; denn nach den „Grundregeln" der D. G. genügte auch nach den Reformen von 1727 keineswegs die einfache Meldung und Beitragszahlung, sondern aus der alten „Brüderschaft" war die Bestimmung übernommen worden, dass der Aufnahme eine sorgfältige Prüfung des Kandidaten vorangehen müsse, und dass geheime Abstimmung gelte; thatsächlich wurden nur solche Personen aufgenommen, für welche ältere Mitglieder Bürgschaft leisteten, wodurch eine gewisse Gleichartigkeit der Gesellschaft gewährleistet wurde.

Aber diese litterarischen Arbeiten waren es mit nichten, die den Geist Schwabes vornehmlich beschäftigten; trotzdem er der Theologie den Rücken gekehrt hatte, waren es gerade die religiösen Fragen, die seine Teilnahme erweckten, nur dass es sich bei den bestehenden Zuständen von selbst verbot, diese Fragen in einem von der herrschenden Kirchenlehre abweichenden Sinne öffentlich zu erörtern.

Es lag im Charakter Gottscheds und entsprach den Reformen des Jahres 1727, dass er die Deutsche Gesellschaft in den Bahnen des litterarischen Vereins festzuhalten suchte und die Leitung der neuen Bewegung, die seit einiger Zeit unter dem Vorantritt Englands innerhalb der alten Sozietäten des Festlands Boden gewann, anderen Händen überliess. Während die Schweizer „Gesellschaften", an ihrer Spitze Bodmer und Breitinger, bereits seit 1721 mit der Herausgabe einer Wochenschrift vorangegangen waren, die diesen Einfluss deutlich erkennen liess, blieb Leipzig zurück, und als man hier endlich auch soweit war, war es nicht Gottsched, sondern Schwabe, der mit Hülfe Breitkopfs die Sache in die Hand nahm.

Die Gründe, die Gottsched zu dieser Zurückhaltung bewogen, lassen sich mehr ahnen als bestimmt nachweisen. Obwohl für die Streitigkeiten innerhalb der Leipziger Gesellschaft, die schon 1734 begannen und die im Jahre 1738 mit dem Austritt Gottscheds

endeten, gewiss mancherlei Anlässe vorhanden gewesen sind[1]), so kann man sich doch der Vermutung nicht erwehren, dass die Keime dazu in den unter Manteuffels Schutz seit 1727 vorgenommenen Reformen lagen und die, wenn sie unter Gottscheds Einfluss auch im übrigen Deutschland zur Durchführung kamen, aus den neuen Gesellschaften mehr ein Konkurrenz-Unternehmen als eine Förderung der alten werden lassen konnten. Thatsache ist, dass sich Gottsched im Jahre 1737 infolge der Schwierigkeiten, in die er geraten war, an seinen Patron, den Herrn von Manteuffel, um Schutz wandte, und dass letzterer ihm den Rat erteilte, Gottsched möge sich um die Protektion der Jesuiten in Dresden bewerben[2]). Wenn man darin nicht einen Hohn erblicken will, so kann man nur annehmen, dass Gottsched, der immer noch auf eine Berufung nach Wien hoffte, sich die Möglichkeit offen gehalten hatte, eines solchen Schutzes teilhaftig zu werden.

Wie dem auch sein mag, so ist sicher, dass in demselben Augenblick, wo Gottsched mit Manteuffel, Dresden und Wien Fühlung suchte, schwere Spaltungen in der Deutschen Gesellschaft eintraten und ein Teil der Mitglieder, darunter Schwabe, sich ihrer Beziehungen zu England erinnerten[3]) und hier feste Anlehnung fanden, ohne indessen deswegen die Mitgliedschaft der „Deutschen Sozietät" in Leipzig aufzugeben.

Die Akademien und Sozietäten der älteren Zeit hatten zwar bereits vielfach die Litteratur in den Dienst ihrer Anschauungen und deren wirksamer Verbreitung unter den Aussenstehenden gestellt, aber periodische Schriften sittlich-religiösen Inhalts tauchen erst um das Jahr 1700 in den Kreisen englischer „Alchymisten" auf. Der „Alchymist" Richard Steele (geb. 1675 zu Dublin) begann im Jahre 1701 mit einer kleinen periodischen Schrift, der er den Titel gab: „The Christian Hero"[4]).

Dieser Zeitschrift folgte im Jahre 1709 eine andere ähnliche, der „Tatler" (Plauderer), deren Herausgeber und Mitarbeiter ihre Namen verschwiegen, die wir aber in Steele und Addison kennen;

---

[1]) Der Präsident der D. G., Joh. L. Mosheim, schreibt am 12. Juli 1738 an Gottscheds Nachfolger im Seniorat, Joh. Fr. May in Leipzig: „Die Ursache der Trennung, die Herr Prof. Gottsched angiebt, scheinet mir die rechte und wahre nicht zu sein." S. Ernst Kroker in den Mitteil. aus der D. G. Bd. IX Heft 2 S. 38.

[2]) S. Danzel, Gottsched u. seine Zeit. Lpz. 1848. S. 20 f.

[3]) Gleichzeitig mit Schwabe (oder alsbald nachher) wurden in die D. G. zu Leipzig aufgenommen: 1) D. Paul Gottl. Werlhof, Kgl. Grossbrittanischer Hof-Medikus; 2) D. Georg Gottl. Richter, Kgl. Grossbrittanischer Hofrat und Prof. Med. in Göttingen; 3) Joh. Georg von Mayern, Kgl. Grossbrittanischer Hof- u. Kanzleirat. Das geschah im Jahre 1736. — Der zunehmende Einfluss von Freimaurern in der D. G zeigt sich auch in der Aufnahme Bodmers (1737).

[4]) Dr. C. Maschmeier, Addisons Beiträge zu den moralischen Wochenschriften. Rostocker Diss. 1872, S. 1.

die Zeitschrift begann, als die Whigs ans Ruder gekommen waren. Im Jahre 1711 ward das Erscheinen eingestellt, aber an ihre Stelle trat seit dem 1. März 1711 der Spectator (Zuschauer), der besonders durch Addisons Beiträge berühmt geworden ist und eine erhebliche Bedeutung, nicht nur für England, sondern auch für das Festland gewonnen hat. In Deutschland war es zuerst Hamburg, wo in den Jahren 1713 und 1714 eine moralische Wochenschrift erschien, die sich an das Vorbild Addisons anschloss. Letzterer wandelte den „Spectator" seit 1713 in den „Aufseher" (Guardian) um, und gab, als im Jahre 1714 das Haus Hannover den englischen Thron bestiegen und sich den Gesinnungsgenossen Addisons genähert hatte, den „Freeholder" heraus, der sich die Unterstützung der neuen Dynastie zum Ziel setzte.

Keine dieser Fortsetzungen und Nachahmungen erreichte indessen die Bedeutung und den grossen Einfluss des „Zuschauers". R. Bacon und John Milton waren es, deren Ansichten sich der „Spectator" anzuschliessen suchte und deren Andenken bei jeder Gelegenheit darin erneuert wurde. In Übereinstimmung mit diesen grossen Forschern vertrat der „Spectator" die Grundgedanken des Christentums, doch mit der Massgabe, dass man dem kirchlichen Dogma gegenüber Freiheit liess, während man die sittlich-religiöse Seite stark betonte und die praktischen Folgerungen daraus zog. Addison erklärte sich bestimmt als Gegner der gleichzeitigen „Freidenker" und „Freigeister" und es ist allseitig anerkannt, „dass alle seine das religiöse Gebiet streifenden Erörterungen und Betrachtungen den Hauch einer echten, ungeheuchelten Frömmigkeit tragen" [1]).

Besonders wichtig sollte auf deutschem Sprachgebiete die Thatsache werden, dass sich in der Schweiz einige geistvolle Männer fanden, die den in London aufgenommenen Faden in wirkungsvoller Weise weiter spannen. Seit 1721 gaben in Zürich Mitglieder einer Sozietät eine moralische Wochenschrift unter dem Titel „Discourse der Mahlern" heraus, die sich vom vierten Bande an einfach unter dem Titel „Die Mahler" einführte. Die Namen des Herausgebers und der Mitarbeiter wurden verschwiegen, wir wissen aber, dass Johann Jacob Bodmer (1698—1783) und J. Jac. Breitinger (1701—1774) die geistigen Träger des Unternehmens waren, dieselben Männer, die aus der Geschichte der „Deutschen Gesellschaften" hinreichend bekannt sind. Es ist wichtig, zu wissen, dass diese Wochenschrift alsbald innerhalb der übrigen deutschen Sozietäten vielfach gelesen ward und z. B. auch in Leipzig bei den Brüdern und Gesinnungsgenossen Anklang fand [2]).

---

[1]) Maschmeier a. O. S. 20.

[2]) S. den Auszug aus dem Briefe Johann Ulrich Königs vom 28. März 1724 bei Eug. Wolff a. O. S. 41.

Das Vorwort des ersten Jahrgangs beginnt mit folgender Widmung:

„An den Erlauchten Zuschauer der Engeländischen Nation.

Erlauchter Zuschauer!

Dieses Werck hat euch seinen Ursprung, einen Theil seiner Methode und vielleicht alles dasjenige zu danken, was es artiges hat" etc.

Die Wochenschrift trug (1721), wie gesagt, den Titel:

„Die Discourse
der
Mahlern"

aber auf demselben Titelblatt war ein Kupfer angebracht, das eine Art von bildlicher Erläuterung des Haupttitels gab, nämlich die Gestalt eines Maurers mit Schurzfell, Hammer und Richtscheit, entblössten Armes und eine Arbeitermütze auf dem Kopfe. (Näheres s. M.H. der C.G. 1898 S. 44 f.)

Dass dies keine zufällige Wahl ist, beweisen die übrigen auf dem Titelbilde angebrachten maurerischen Symbole, und wenn das Haupt der „Deutschen Gesellschaft" in Bern, Johann Georg Altmann, einige Zeit (1737) später an Bodmer schreibt: „Schliesslich bitte, an Junker Wyss und Herrn Orell (es sind die Mitarbeiter Bodmers) wie auch die ganze ehrende Societät der Herren Freimaureren meine gehorsame Complimente abzulegen"[1]), so ist damit bewiesen, dass Bodmer sehr früh nahe Beziehungen zur „Societät der Freimaurer" besessen hat.

Es ist notwendig, darauf hinzuweisen, dass um diese Zeit, wo der Name Freimaurer zuerst in die deutsche Litteratur eingeführt wird, ausdrücklich von der „Sozietät der Freimaurer" die Rede ist. Das ist keineswegs zufällig, sondern es entspricht dem damals üblichen Gebrauch und der in amtlichen maurerischen Schriftstücken jener Jahrzehnte befolgten Übung. So heisst es in der Bestätigungs-Urkunde des wichtigsten maurerischen Dokuments der Anfangsjahre, des sogenannten Konstitutionenbuchs, die am 17. Januar 1723 von dem Grossmeister, dem Herzog von Wharton und dem Deputierten Grossmeister Joh. Theoph. Desaguliers ausgefertigt und unterzeichnet worden ist, dass „dieses Buch in der Vierteljahrs-Versammlung ... von der Sozietät bestätigt worden ist"[2]). Diesem innerhalb der englischen Grossloge angenommenen Sprachgebrauch entsprechend ward der Ausdruck auch in amtlichen

---

[1]) Wolff, Gottsched II, 30.

[2]) S. den Schluss der Original-Ausgabe des Konstitutionen-Buchs vom Jahre 1723, wo es heisst:

London, this 17th Day of January 1722/23.

„At the Quarterly Communication this Book was . . . approved by the Society."

(gez.) Philipp Duke of Wharton, Grand Master.
(gez.) J. F. Desaguliers, Deputy Grand Master.

Verfügungen der Gegner verwendet. So heisst es in dem Erlass des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg vom 7. März 1738[1]), durch welche die Brüderschaft verboten ward, dass „Ein Hochweiser Rat die Gesellschaft der Freymaurer hier gänzlich supprimirt wissen wolle“[2]).

Es ist erklärlich, dass derselbe Brauch dann auch in die Litteratur eindrang. Im Jahre 1738 erschien zu Dublin eine später in London neu herausgegebene wichtige Verteidigungsschrift der neuen Sozietät unter dem Titel „Relation apologique et historique de la Société des Francs-Macons par F. G. D. M. F. M.; und Eckstein bestätigt in seiner Geschichte der Freimaurer-Loge im Orient Halle (Halle 1844)[3]) die Wahrnehmung, dass der Name „Loge“ in den Anfangsjahren selten ist; thatsächlich heisst es in den hallischen Logen-Gesetzen von 1744: „Les frères se characteriseront pendant l'Assemblée du Nom usité dans la T(tres) V(énerable) Société etc.“.

Damit stimmt es überein, dass im Jahre 1748 eine Rede des zu seiner Zeit bekannten Maurers Weber (des Jüngeren) erschien mit dem Titel: „Dass die Gesellschaft derer Freymaurer vollkommen und gerecht sei“, und derartige Beispiele liessen sich leicht noch zahlreicher beibringen. Dabei bleibt es eine bemerkenswerte Thatsache, dass die neue oder, besser gesagt, erneuerte „Sozietät“ den alten Brauch „verblümter und allegorischer Namen“ wieder aufnahm, den Gottsched im Jahre 1727 als veraltet und dem deutschen Geschmacke nicht mehr entsprechend bezeichnet hatte. Man weiss, dass in Hamburg seit 1643 eine Sozietät „Der drei Rosen“ bestand und dass es gleichzeitige Sozietäten des „Palmbaums“, der „Tanne“ u. s. w. gab, und dass die italienischen Akademien sich als „Sozietäten zur Kelle“[4]) u. s. w. bezeichneten. Eben dieselben Bezeichnungen kehren dann sehr frühzeitig in der „Sozietät der Freimaurer“ wieder.

Es gab um jene Zeit ausser der berühmten „Sozietät der Freunde“ (Quäker) viele Sozietäten, die erwähnte „Sozietät der Maler“, „Sozietäten der Freunde der Wissenschaften“, eine „Sozietät der Alethophilen“ u. s. w.; indem die „Society of Freemasons“ den Namen „Gesellschaft“ beibehielt, that sie einen Schritt, der doch nicht ohne Bedeutung für die Erkenntnis der geschichtlichen

---

[1]) Der auch aus anderen Gesichtspunkten bemerkenswerte Erlass findet sich vollständig abgedruckt bei Carl Bröcker, Die Freimaurer-Logen Deutschlands. Berlin, Mittler u. Sohn, 1894, S. 411.

[2]) Wenn das Consistorium zu Hannover im Jahre 1745 allen Geistlichen verbot, sich einer „Sozietät“ anzuschliessen, „deren leges und statuta sie nicht vorher wissen,“ so bezieht sich das zweifellos auf keine andere als die „Sozietät der Freimaurer“.

[3]) S. 10.

[4]) Keller, Zur Geschichte der Bauhütten etc., M.H. der C.G. 1898, S. 40 f.

Zusammenhänge zu sein scheint. Wie man hierüber auch denken mag, so ist sicher, dass kirchliche Gegner in jenen Jahrzehnten behaupteten — z. B. in Bern, wo es von der Kanzel herab geschah —, dass die „Deutschen Sozietäten“ eine „Rotte von Freimaurern“ seien [1]), und die ursprünglich freie „Sozietät der Wissenschaften“ in München und ihre Mitglieder wurden als eine Gesellschaft von „Freimaurern“ verdächtigt [2]).

Thatsächlich ergiebt jede nähere Untersuchung des Sachverhalts, dass die Gegner darin im Grossen und Ganzen das richtige gesehen hatten: alle oder fast alle diejenigen Männer, die in jenen ersten und entscheidenden Jahren geistige Führer der neuen „Sozietät“ oder der École Britannique (wie man damals sagte) gewesen sind, stehen in einem nachweisbaren Zusammenhang mit den alten „Sozietäten“ und zwar trifft dies nicht bloss auf Deutschland und die Deutschen Gesellschaften, sondern, wie wir später gelegentlich nachweisen werden. auch auf die englischen Sozietäten zu. Der Umstand, dass die Männer, die in der Litteratur oder in ihren Briefen zuerst den Namen „Freimaurer“ gebrauchen und sich dazu bekennen (soweit heute nachweisbar), durchweg in Beziehung zu Deutschen Gesellschaften stehen, deutet ebenfalls auf die erwähnte Thatsache hin.

In Gottscheds Briefwechsel [3]) befindet sich ein Brief vom 5. Januar 1738, in welchem eine Gesellschaft von Männern in Halle bekennt, dass sie sich bei ihren Bestrebungen in Sachen der Litteratur nach Gottsched gebildet habe; sie unterzeichnen sich „Die Freymäurer: M. W. L. R. B.“ [4]). Es ist gleichgültig, wer die Männer sind, die sich hinter diesen Buchstaben verbergen; wichtig aber ist, dass sie sich zu dem damals bereits vielfach angefochtenen Namen bekennen und ihren Zusammenhang mit Gottsched betonen. Einige Jahre später (1745) erhielt die „Vergnügte deutsche Gesellschaft“ in Bern einen Brief von der gleichartigen sogenannten „Wachsenden deutschen Gesellschaft“ in Zürich [5]), worin es heisst: „Man hat hier drei gedruckte Reden aus dem Lager der Freimaurer, davon die von Halle als ein Meisterstück der Beredsamkeit unsere Gesellschaft fast entzückt“ [6]).

Andererseits lässt sich beobachten, dass diejenigen Freunde oder Mitglieder der Deutschen Gesellschaften, welche dem neuen Namen und dem „englischen System“ ablehnend gegenüberstanden, allmählich auch von den älteren Sozietäten sich abgedrängt sahen.

---

[1]) Wolff, Gottsched II, 32.

[2]) Mannert, Geschichte Bayerns, S. 363 ff.

[3]) Bd. IV, 229 f.

[4]) Waniek, Emanuel Pyra etc. S. 15.

[5]) Sie hiess die „Wachsende Gesellschaft“, die „Wachsende deutsche Gesellschaft“ oder auch wohl einfach die „Deutsche Gesellschaft“. S. Eugen Wolff a. O. S. 78.

[6]) Wolff, Gottsched II, 32.

Was von Gottsched in dieser Richtung feststeht[1]), trifft auch auf Manteuffel zu. Als letzterem von keinem geringeren als Christian Wolf unter dem 8. September 1744 eine in der „Sozietät der Freimaurer“ zu Halle gehaltene Rede des Univ.-Prof Andreas Weber „Über das Erhabene“ verheissen wurde, antwortete Manteuffel ziemlich wegwerfend, dass er nicht neugierig sei, in die Geheimnisse dieser Leute einzudringen[2]).

Die Sozietät in Zürich hatte in ihrer moralischen Wochenschrift ihren Zusammenhang mit den Freimaurern nur für die Eingeweihten, nicht aber für die Aussenstehenden ausgesprochen; aus dem Kreise der Leipziger „Deutschen Gesellschaft“ ging der erste Versuch hervor (freilich unter Verschweigung des Namens des Herausgebers und der Mitarbeiter), eine periodische Zeitschrift zu begründen, die sich öffentlich zu den Grundsätzen und, was wichtiger und schwieriger war, zu dem Namen „Freimaurer“ zu bekennen und ihren Zusammenhang mit der englischen „Sozietät“ zu betonen wagte. Der Freimaurer, der dies wagte, war Johann Joachim Schwabe.

Um die Kühnheit dieses Schrittes recht zu würdigen, muss man sich erinnern, dass trotz des Schutzes, welchen das Haus Hannover in England und die Oranier in Holland im wohlverstandenen Interesse ihrer Dynastien den Logen, in denen sie thätige Freunde fanden, angedeihen liessen, in allen andern Ländern, soweit sie unter entgegengesetzten Einflüssen standen (und dazu gehörte auch Sachsen), ein heftiger Widerspruch sich erhoben hatte — ein Widerspruch, der in öffentlichen Anklagen und in thatsächlicher Beeinträchtigung derer zum Ausdruck kam, die sich zu dem neuen Namen bekannten. Es wiederholten sich die Vorgänge, die sich hundert Jahre früher bei dem Aufkommen des Namens „Rosenkreuzer“ abgespielt hatten; vielleicht wäre es den mächtigen Gegnern gelungen, den Namen „Freemasons“ in ähnlicher Weise zu einem gehässigen und allgemein verdächtigen Sektennamen zu machen, wie es bei dem Namen „Rosenkreuzer“ gelang, wenn nicht gerade in den entscheidenden Jahren der Anschluss Friedrichs des Grossen und das wachsende Ansehen dieses Fürsten der drohenden Gefahr wirksamen Abbruch gethan hätte. Dieser Anschluss erfolgte im August 1738.

Schon ehe dies Ereignis eingetreten war, begann (zu Anfang Januar 1738) die Wochenschrift „Der Freymäurer“[3]) ihr

---

[1]) In Gottscheds „Deutscher Schaubühne“ Th. VI (in dem Schauspiel das „Testament“) finden sich (1745) heftige Angriffe auf die Freimaurer.

[2]) Wolff, Gottsched II, 31.

[3]) „Der Freymäurer. Im Jahre 1738 herausgegeben. Leipzig, verlegts Bernhard Christoph Breitkopf.“ — Auf dem Titelblatt sieht man ein kleines Kupfer ohne symbolische Anspielung; über dem Kupfer ein kl. Medaillonbild, vielleicht eines Lebenden. — Exemplare des Buches finden sich in der Bibliothek der Grossloge Royal York zu Berlin und der Loge zu den drei Degen in Halle.

Erscheinen und zwar, wie nicht anders zu erwarten, unter Geheimhaltung des Herausgebers und der Mitarbeiter. Der vorliegende Band — leider ist nur ein einziger Jahrgang erschienen — ist schon deshalb ein wichtiges Denkmal der deutschen Geistesgeschichte, weil seine Aufsätze, wie oben bemerkt, die Anschauungen weiterer Kreise des damaligen Deutschlands wiederspiegeln.

Bemerkenswert ist zunächst, dass die Wochenschrift zwar durchaus in maurerischem Geist verfasst und geschrieben, aber keineswegs nur für Freimaurer bestimmt war. Vielmehr lässt gleich das „erste Stück" vom 4. Januar 1738 erkennen, dass es auf die Rettung des guten Namens der Freimaurer gegenüber den mannigfachen Angriffen der letzten Jahre abgesehen war. „Was muss der Freimaurer für ein Mann sein? Er bemüht sich, die Pflichten zu erfüllen, die ihm das Gesetz der Natur vorschreibt. Er bestrebt sich, stets ein treuer Unterthan seiner Obrigkeit zu sein; er beugt sich vor keiner vergoldeten Kutsche . . . Der Arme und Niedrige ist ihm angenehm, wenn er Wissenschaft und Tugend besitzt." Wir stellen uns die Zeit vor, heisst es weiter, „wo man ohne aufgezwungene Gesetze alles dasjenige that, was recht und billig war". Auf die Wiederherstellung dieser glücklichen Tage geht unser Ziel.

„Man weiss, was für üble Nachreden und Verfolgungen unsere ehrwürdige Gesellschaft hat leiden müssen, nachdem sie sich über das Meer in andere Reiche ausgebreitet hat. Es kann sein, dass sich rohe und ungezogene Leute unseres Namens bedient und ihn zu ihren Lastern gemissbraucht haben; allein deswegen hätte man nicht die rechten Freimaurer für Gottesleugner, Freygeister, lasterhafte und gefährliche Leute schelten sollen. Die heiligsten Sachen sind dem Missbrauch ausgesetzt, aber daher nicht verwerflich."

Um diesem Übel Einhalt zu thun und allen falschen Auslegungen vorzubeugen, sei dem Herausgeber vergönnt worden, seine Landsleute durch diese Zeitschrift zu belehren. „Es sind dergleichen Schriften bei unserer Gesellschaft[2]) nichts ungewöhnliches. Der »Zuschauer« ist ihr Werk und Herr Mentor Ironside, der den »Hofmeister« geschrieben, war ihr Mitglied, sowie nach der Zeit der »Freye«, der »Aufrichtige«, der »Freydenker« auch von ihnen herrühren"[3]) . . . . „Weil ich einen beständigen Briefwechsel mit der ordentlichen Gesellschaft in

---

[2]) Also kehrt auch hier die Bezeichnung „Gesellschaft", nicht Loge, regelmässig wieder.

[3]) Von diesen moralischen Wochenschriften ist mir nur der „Free Thinker" bekannt. In der Chronik der „Literary Society" in Spalding wird berichtet, dass die Mitglieder Freunde und Leser des „Spectator" und des „Free Thinker" gewesen seien. John Nichols, Literary Anecdotes of the Eighteenth Century. London 1812. Vol. VI S. 58 ff.

England unterhalte [1]), so wird es mir so leicht nicht an erbaulichen Materien fehlen. So hat mich auch meine vieljährige Beiwohnung ihrer Zusammenkünfte in den Stand gesetzt, die Lernbegierde meiner Leser zu unterhalten."

„So soll der Inhalt der Schrift sein — schliesst Schwabe — von der Art hier in Leipzig fast seit zehn Jahren keine mehr herausgekommen ist [2]) . . . . Sollten meine Betrachtungen einige Ähnlichkeit mit den Betrachtungen meiner Vorgänger haben: So wird man sich erinnern, dass wir sie in einer Schule gelernt."

Es werden in dem vorliegenden Bande des „Freymäurer" sehr wenige grosse Männer genannt, aus deren Nennung man auf die Geistesrichtung der „Sozietät" Schlüsse ziehen könnte; fast die einzigen, auf die sich die Wochenschrift beruft, sind Pythagoras, Plato und Sokrates und von letzterem wird geradezu gesagt, dass die Freimaurer allen ihren „jungen Mitbrüdern" empfehlen, sich ihn zum Muster zu nehmen.

Der Name Platos wird in folgendem Zusammenhang gebracht: man klage die Brüder an, dass sie ihre Versammlungen missbrauchten, um über anderer Leute Handlungen „spitzige Glossen" zu machen. Darauf wolle man die Anwort geben, die Plato einst dem Dionys von Syrakus erteilt habe, als dieser wider die „Akademien" einen ähnlichen Verdacht geäussert:

„Die Götter mögen nicht wollen, dass die Materien in den Akademien so rar werden, dass wir Deiner gedenken müssten."

Indem der Herausgeber des „Freymäurer" diese Antwort durch fette Lettern auszeichnet, hat er eine bestimmte Beziehung andeuten wollen und durchsichtige Anspielungen für die Eingeweihten gegeben.

Gleichsam als Probe dessen, was in Wahrheit den Inhalt der Arbeiten der „Sozietät" bildete und als Beleg der Art, wie dieser Inhalt behandelt wurde, bringt nun der Herausgeber die oben von neuem abgedruckte Abhandlung über den göttlichen Ursprung der Religion, insbesondere der christlichen.

Auch gegen die alten Sozietäten war von dem Augenblick an, wo sie die Hüllen, unter denen sie bis dahin gewirkt hatten, teilweise abstreiften und unter neuem Namen für „Glückseligkeit und Tugend" kämpften, das alte Kampfmittel mächtiger Parteien

---

[1]) Es gab mithin bereits damals „Gesellschaften" d. h. Freimaurer-Sozietäten, die von der „ordentlichen Gesellschaft in England" nicht als vollkommene und gerechte Logen anerkannt wurden. — Der Verf. sagt, dass die Zahl seiner Leipziger Mitbrüder itzo noch acht betrage. Ob dieselben sämtlich zugleich Mitglieder der Deutschen Gesellschaft waren, erscheint zweifelhaft; sicher ist nur, dass sie neben der D. G. besondere Versammlungen hatten.

[2]) Es ist höchst wahrscheinlich die Zeitschrift der „Biedermann" gemeint, die in den Jahren 1727—1729 zu Leipzig erschien.

zur Anwendung gekommen, das bisher alle diejenigen kennen gelernt hatten, die selbständige Wege zum Ziele der Seligkeit einschlugen: sie waren als Religionsverächter, Freigeister, Schwärmer oder Religionsspötter und Atheisten verdächtigt und angeklagt worden. Bei den Gefahren, die ein solcher Vorwurf für jede Gesellschaft in sich barg, welche eine Stellung im öffentlichen Leben gewinnen und behalten wollte, galt es, demselben kräftig und wirksam zu begegnen und den wahren Thatbestand ans Licht zu bringen. Freigeister pflegte man damals diejenigen Richtungen zu nennen, welche von der Religion nichts hielten und geneigt waren, zu glauben, dass alle Religionen eine Erfindung kluger Köpfe seien, die sie zur Beherrschung und Leitung der Menschen ausgedacht und mit Hilfe der Obrigkeiten und der Priester in Geltung gesetzt hätten. Man darf nicht übersehen, dass der Missbrauch, der damals und früher in vielen Ländern, wo das Staatskirchentum regierte, mit der Religion getrieben worden war, viel Verstimmung hervorgerufen und die Entwicklung solcher Meinungen begünstigt hatte. Es gab also in der That damals viele solche „Freigeister“ und es ist erklärlich, dass dieser Name vielen anstössig war.

Der Verfasser unseres Aufsatzes bekennt sich nun zu einer Überzeugung, welche die Geringschätzung der Religion grundsätzlich ausschliesst. Er ist der Meinung, dass die Idee der Gottheit den Menschen angeboren ist und dass die Seelen der Menschen von einer natürlichen und unaustilgbaren Ehrerbietung vor Gott und einer Neigung zur Religion erfüllt sind. Nach ihm ist der Begriff der Religion viel früher in der Menschheit vorhanden gewesen als der Begriff des Staates; wie könnte da die Religion eine Erfindung der Gesetzgeber sein? Jedenfalls sei es sicher, dass jedesmal die echten Weisen die entschiedensten Verteidiger der Religion gewesen seien; sollten, wenn die Idee der Gottheit ein Betrug ist, selbst Männer wie Sokrates und Plato Opfer dieses Betrugs geworden sein? Ein Betrug kann unmöglich die ganze Menschheit dauernd in eine Sklaverei des Leibes und der Seele werfen. Und was insbesondere die christliche Religion und ihren Ursprung betreffe, so erklärt der Verfasser, dass er Mitleid habe mit dem, „der nicht ihre göttliche Kraft erkenne“.

Sind diejenigen als Freigeister zu bezeichnen, die, anstatt das Ansehen der Religion zu schwächen, vielmehr der Schwächung dieses Ansehens mit aller Kraft entgegenwirken?

---

# Der Briefwechsel des Comenius[1].

Von

Direktor Dr. **Reber** in Bamberg.

Bereits im sechsten Bande dieser Hefte (S. 211 ff.) habe ich den von Professor Kvačsala in Dorpat herausgegebenen ersten Teil des Briefwechsels des Comenius eingehend besprochen und dabei den hohen Gewinn betont, den die Herausgabe für die nähere Kenntnis der persönlichen Verhältnisse des grossen Mannes zu seinen Zeitgenossen bietet. Der zweite Teil dieses Briefwechsels verpflichtet uns nicht minder zum Danke gegen den Herausgeber. Umfasste der erste Teil 151 Nummern, so enthält der zweite Teil fast die gleiche Zahl, so dass die Gesamtzahl 305 Briefe und Aktenstücke beträgt. Der zweite Teil enthält auch auf 35 Seiten einen genauen Nachweis über die Fundorte all dieser Briefe und Stücke und schliesst mit einem ebenfalls sehr genau hergestellten Verzeichnis der Namen (Register). Was den Nachweis der Fundorte betrifft, so ist für uns Deutsche nur zu bedauern, dass er in tschechischer Sprache abgefasst ist; es wäre ebenso unbillig als unmöglich gewesen, ihn in deutscher Sprache zu verlangen, wohl aber hätte die Abfassung in lateinischer Sprache den Deutschen so gut wie den Franzosen, Engländern, Niederländern und Spaniern den reichen, belehrenden Inhalt besser erschlossen, als es so möglich ist. Doch ist, soweit ich recht unterrichtet bin, es nicht ausgeschlossen, dass er von dem Herausgeber an einem anderen Orte in deutscher Sprache zur Veröffentlichung kömmt.

Der Nachweis ergiebt die Thatsache, dass Archive und Bibliotheken, die über halb Europa zerstreut sind, vom Herausgeber benutzt wurden, der alle in Frage kommenden Orte selbst besucht hat. Die reichste Ausbeute bot das britische Museum in London, der Nachlass des Hartlib (Sammlung Sloane), der des John Pell, ferner die Sammlung Landsdowne, dann die Bodleianische Bibliothek in Oxford und zwar die Thurloe Papers — Thurloe war Sekretär des Protektors Oliver Cromwell — und die Sammlung Rowlinson.

---

[1]) Spisy Jana Amosa Komenského. Číslo 1. Korrespondence Jana Amosa Komenského. Nová Sbírka 1898. Herausgegeben von Dr. Johann Kvačsala, z. Z. kaiserlich russischer Professor an der Universität Dorpat-Jurjew. Auf Kosten der tschechischen Kaiser Franz Josef-Akademie in Prag.

Das Archiv in Budapest, das zu Stockholm, die Bibliothek zu Upsala, die niederländischen Archive und Bibliotheken zu Utrecht, Amsterdam und Naarden gaben ebenfalls Ausbeute. Aus deutschen Orten lieferten Beiträge die Bibliotheken zu Wolfenbüttel, zu Hannover, zu Stuttgart, zu Hamburg, das Archiv, die Bibliothek und das Schulmuseum zu Berlin, das städtische Archiv und die städtische Bibliothek zu Breslau, die Stadtbibliothek zu Danzig, die herzogliche Bibliothek zu Gotha. Ebenso gab die Sammlung Zollingers in Zürich nicht unwichtige Briefe. Ziemlich zahlreiche Ausbeute gewährten die Brüderarchive zu Lissa (auch die Bibliothek daselbst), zu Posen (auch die Bibliothek Raczinskys), zu Herrenhut, dessen tschechischer Name Ochronow lautet, und die Sammlungen im königlichen Museum in Prag.

Auch aus Druckwerken wurden Briefe und Dedikationen entnommen, so aus dem von Endter in Nürnberg gedruckten Atrium — Brief des Comenius an Endter (Nr. 152) — aus der Clavis Apocalyptica (Nr. 113) — Brief des Comenius an Duraeus — aus der Schrift De quaestione utrum Dominus Jesus propria virtute a mortuis resurrexerit — Briefe, eigentlich offene Sendschreiben von Wolzogen an Zwicker und von Comenius an Ludwig Wolzogen Nr. 212, 213, die im Originaldrucke, weil Nr. 212 eingeschaltet, einen Brief darstellen — aus dem Diogenes Cynicus der Brief des Vechner an Comenius (Nr. 54), aus der von dem Engländer Anchoran gedruckten Janua der Brief des Comenius an diesen (Nr. 8), aus der von dem Engländer Roger gedruckten Janua der Brief des Comenius an diesen (Nr. 214). Die Physicae synopsis in ihrer zweiten Amsterdamer Ausgabe lieferte zwei Briefe, den des Baron Czedlitz an Comenius (Nr. 14) und den des Hainlin an Comenius (Nr. 147), wobei ich bemerke, dass ich diese beiden Briefe bereits im Jahre 1896 in meiner Ausgabe der Physik des Comenius zum Abdruck gebracht habe. Ebenso ist aus des Serarii Refutatio das sogenannte Judicium abgedruckt (Nr. 267), das Comenius anonym namentlich als Widerlegung der Philosophie des Descartes schrieb, und wovon ich gleichfalls in der obenerwähnten Ausgabe den grösseren Teil in deutscher Übersetzung gab. Aus der der erst kurz begründeten grossen wissenschaftlichen Gesellschaft in London, Royal Society, gewidmeten Via lucis des Comenius ist die ganze Widmung gleichfalls hier (Nr. 281) abgedruckt. Sieben Briefe sind der grossen Amsterdamer Ausgabe der Opera didactica entnommen (Nr. 1, 2, 7, 53, 116, 177, 189). Auch das wunderliche, in seiner geschichtlichen Bedeutung aber bisher sicher zu wenig gewürdigte Werk des Comenius, Lux e tenebris, lieferte sieben Briefe und Aktenstücke (Nr. 131, 132, 133, 232, 234, 235, 236). Doch bemerke ich, dass Nr. 132 nicht richtig adressiert ist. Der Brief ist nicht an Bisterfeld, sondern an den siebenbürgischen Präfekten und Geheimrat Klobusitz gerichtet, wie sich aus dem vorher-

gehenden Texte der Lux e tenebris unzweideutig ergiebt. Auch bemerke ich, dass nicht alle darin enthaltenen Briefstücke abgedruckt sind, worüber ich am Schlusse dieser Besprechung Näheres angebe. Ein Brief (Nr. 134) ist dem schönen Werke Burmanns Sylloge epistolarum entlehnt, nämlich ein Brief des Holländers Erpenius an Burkhard. Auch die Hefte der Comenius-Gesellschaft haben acht Beiträge geliefert. Noch bemerke ich, dass in der Ausgabe des zweiten Teiles die bereits im ersten Teile gedruckten Stücke Nr. 145—151 nochmals abgedruckt sind.

Von den hier zur Besprechung kommenden Nummern 152 bis 305 sind, wenn ich recht gezählt habe, 66 von des Comenius Hand oder Übersetzungen nach seinen Originalen; ein Brief (Nr. 302) und ein Exzerpt (Nr. 305) stammen von der Hand seines Sohnes Daniel, 15 Tage nach des Comenius Tode geschrieben.

Die Mehrzahl der Nummern ist in lateinischer Sprache abgefasst — es sind 75; nicht gering ist die Anzahl der in englischer Sprache geschriebenen Briefe, da wir sogar zwei Briefe des Comenius (Nr. 194, 195) aus dem Lateinischen ins Englische übersetzt finden, auch von den Briefen Nr. 196 und 199 sind einige Teile englisch übersetzt. Der deutschen Briefe und Aktenstücke sind es nicht wenige, einige französische und wenn ich richtig schliesse, zwei polnische und ein ungarisches Aktenstück (Nr. 159). Kvačsala hat jedem Stück eine kurze Übersicht in tschechischer Sprache vorangestellt.

Die Zeit der Korrespondenzen und Aktenstücke dieses zweiten Teiles reicht vom Juni 1655 bis zum November 1670, dem Todesmonate des Comenius. Es sind demnach, mit Ausnahme der ersten zehn Nummern, Stücke, die in die Zeit des Aufenthaltes des Comenius in Amsterdam fallen. Von den pädagogisch-wissenschaftlichen Arbeiten des Comenius ist hier weniger mehr die Rede. Die ersten zehn Stücke aus der Lissaer Zeit lassen die drohende Gefahr für Lissa erkennen, sowie des Comenius geheimes, für ihn aber verderbliches Streben, den schwedischen Waffen im Kampfe um Polen den Sieg zu verleihen. Ein ganz besonders geschichtlich hervorragendes Aktenstück ist die Verhandlung des Rakoczyschen Abgesandten Schaum mit dem Schwedenkönig Gustav (Nr. 157), weil wir daraus ersehen, wie gering das gegenseitige Vertrauen war, da auch der Schwedenkönig grosses Misstrauen gegen den geraden, offenen grossen Brandenburger Kurfürsten zeigte. Leider war Comenius zu voll von Vertrauensseligkeit, die ihn auch dem Visionär jener Zeit Drabik überlieferte, und voll guter Hoffnung für das Schicksal Lissas, obschon der im November 1655 erfolgte Tod des trefflichen siebenbürgischen Geheimrates und Präfekten Klobusitz, worüber Comenius in die Worte ausbricht: „Sol occidit istius gentis et aulae“, am Siebenbürger Hofe grosse Verwirrung schuf. Sein Nachfolger Medniansky konnte ihn nicht ersetzen,

obschon er beim Fürsten grosses Vertrauen besass. Auch der Panegyrikus, den Comenius auf den Schwedenkönig, wenn auch anonym, verfasst hatte, war eine politische Unklugheit des Comenius. Es bleibt daher sehr zu beklagen, dass Comenius weder dem Rate seiner Freunde folgte, Lissa zu verlassen, worüber Nr. 158 berichtet: Erat in animo admittere monita Hartlibii et aliorum et secedere in locum tutiorem durantibus his turbis bellicis, ne me et meos tot annorum labores derepente obruant et absumant incendia haec, noch auch der Einladung des Schwedenkönigs, zu ihm zu kommen, Folge gab (Nr. 160). Jussit quoque rex me per illum — es ist der schwedische Kammerherr Kametka gemeint — gratiosissime salvere rogareque ut cum illo Deo volente reduce ad se venirem. Suadent amici, mihi obstant varia. So war das Verhängnis wie über Lissa, so namentlich über Comenius und seine Arbeiten, die er, wie auch seine bewegliche Habe, nicht in Sicherheit gebracht hatte, hereingebrochen. Aber nicht bloss sein Hab und Gut fiel dem Brande von Lissa zum Opfer, er hatte der Stadt Lissa nicht unbedeutende Summen geliehen, worüber uns Nr. 153, eine Urkunde des Magistrates, Aufschluss giebt, die am 24. August 1655 ausgestellt wurde: „Wir Rath, Gerichte, Geschworne und Eltesten bey der Stadt Lissa urkunden und bekennen hiemit und krafft dieses für uns und unsere künftige Nachkömlinge in jedem Collegio, dass uns auff unser sonderbares Bitten und zu desto schleuniger Abführung der auf Seiner Gnaden, des Hr. Obersten Sadowskers Regiment zu Pferde assignirte werbungs- und verpflegungsgelder der Hoch-Ehrwürdige und Hochgeb. Herr Johannes Amos Comönius, bei der böhmischen Gemeine Senior, fünfhundert Reichstahler vorgeliehen, die baar zu unsern Händen empfangen, versprächen solche bei ehester Gelegenheit mit Dank das Hundert jährlich mit acht Rth. zu verzinsen.“ Erst lange nach dem Tode des Comenius wurde diese Summe eingelöst, immer in Posten von „$167\frac{1}{2}$ fl. gangbarer Lands Müntze“. Es ist nur von 5 Posten die Rede, der letzte Posten, bezahlt am 7. Januar 1684 mit der Bemerkung: „das übrige sol von E. E. wohlweisen Rath der Stadt Lissa noch gezahlt werden“. Ob dies geschehen ist, ist unbekannt. Der Schuldschein ist ein Beweis, dass vor mehr als zweihundert Jahren die Stadtverwaltung von Lissa deutsch war.

Was Comenius bei der Erstürmung und dem Brande in Lissa verloren hat, das giebt er am ausführlichsten in dem Briefe (Nr. 162) an seinen Schwiegersohn Figulus an: „Omnes omnia amisimus praeter hoc vitae spiraculum. At ego inter omnes maximam patior jacturam, nempe cum omnibus omnium bonorum et insuper Manuscriptorum meorum.“ Er zählt nun auf, dass er 500 einem Bürger auf die Hypothek eines nunmehr verbrannten Hauses geliehene Joachimsthaler, dass er sein eigenes Haus, dessen Instandsetzung ihm 500 Thaler gekostet habe, sowie die (oben erwähnten)

der Stadt geliehenen 500 Thaler verloren habe. Den Verlust seiner Hauseinrichtung schätzt er auf 200 Thaler, den seiner Kleider und Betten auf 300 Thaler, den seiner Bibliothek auf über 500 Thaler, das auf seine Kosten gedruckte grösstenteils vernichtete Werk De persecutione Ecclesiae Bohemicae auf 300 Thaler, auf den Druck des unvollendeten Manuale Biblicum Bohem. habe er bereits 200 Thaler verwendet. Er und die Seinen müssten nun auf Stroh schlafen. Seine Manuskripte fände man nur verstümmelt wieder. Von seinem pansophischen Werke, dessen Druck bereits begonnen hatte, fehlten 1. Sylva Pansophica, sive Universitates rerum et definitionum thesaurus. 2. De Pansophica condenda diliberatio. 3. Omnia illa Pansophica, quae hyeme praeterita elaborabam et collegialiter cum nostris tractabam ad typum parata, Ex. g. Introitus, Mundus radicalis, sive Deus in aeternitate sua consideratus: Mundus idem Idealis etc. 4. Methaphysica et omnia quae eo spectabant. 5. Thesaurus linguae Bohemicae et Latinae opus 30 annorum. 6. Varii tractatus Theologici ad 39 numeros: Haggaeus redivivus et alii. 7. Meditationes meae et Ideae Concionum ultra quadraginta annos. 8. Harmonia Evangelistarum — opus anni integri. — Schliesslich erwähnt er noch als einen eigenen Verlust die refutatio Philosophiae Cartesianae, die jedoch später wohl dem Hauptinhalte nach in dem sogenannten Judicium, das ich bereits oben erwähnt habe, wiedergegeben erscheint und die refutatio Astronomiae Copernicianae. Ganz besonders aber beklagt er den Verlust der deutschen und böhmischen Brüderbibliothek und des Brüderarchives. Wohl fand sich später hiervon einiges wieder, aber nur in Bruchstücken. In dem Briefe lässt Comenius de Geer, Hotton, Wolzogen, Rulič und Hartlib grüssen und bittet um deren christliches Mitleid. Der Brief schliesst: „Meinen Kindern und Euch Erben, denen ich zunächst die Manuskripte bestimmte, werde ich nun nichts mehr als die nackte Hülle der Sterblichkeit zur Übergabe an die Mutter aller, an die Erde, überlassen.“ Comenius grüsst hier noch den Hausgeistlichen der Familie de Geer, den trefflichen Hotton, der leider, ehe Comenius Amsterdam erreichte, im Juli 1656 in Mastricht starb und am 29. Juli begraben wurde (Nr. 165, 166). Noch in Stettin war Comenius schwankend geworden, ob er nicht statt nach Holland zu dem Schwedenkönige gehen solle (Nr. 164): „Sed amicorum huius loci sententia est, deflectendum esse in Borussiam ad serenissimum Suecorum regem. Nondum consilium est stabilitum (pendent et pendebit certas ob caussas hodie et cras).“ Nicht unwichtig ist ein Brief von dem Engländer Pell an den Schulrektor Stockar in Schaffhausen (Nr. 168), weil in einem beigegebenen Zettel die Wohnung des kurz vorher angekommenen Comenius in Amsterdam sich angegeben findet mit der Bemerkung: Dominus Comenius habitat Amsterdami Op de Printzen Gracht tegenover de Ellenstraet in de Diamant Roos by

de widuwe van Ludwig Smit. Die Prinzengracht ist eine der längsten Grachten (Kanäle) Amsterdams; da die Wohnung des Comenius der Ellenstraat, was wohl die jetzige Elandsstrasse sein wird, gegenüber lag, so wird das Haus wohl auch jetzt noch zu bestimmen sein. Comenius wohnte demnach nicht in dem jetzt allgemein bekannten Hause der Familie de Geer.

Wir wissen, wie unermüdet Comenius in der Verbannung weiter arbeitete, denn er hatte in Amsterdam die Unterstützung nicht bloss des Lorenz de Geer, eines Sohnes Louis de Geers, sondern auch der Ratsherren der Stadt, wie er bereits am 28. Februar 1657 an Gertich, seinen Gevatter, schreibt (Nr. 174): „Ich bin vom Patron meiner Studien hieher gerufen worden. Aber sieh, auch andere Patrone erweckt wider Erwarten Gott für mich und meine Studien. Die sehr verehrlichen Altbürgermeister (proconsules) dieser Stadt — es sind vier — sandten bereits im Dezember nach mir, indem sie mir in ihrer berühmten Schule eine ehrenvolle Professur anboten, entweder dass ich öffentlich einige Vorlesungen oder doch wenigstens manchmal einige Reden halten solle. Ich bedankte mich für die angebotene Ehre und entschuldigte mich, indem ich mein Alter und anderes als Vorwand nahm, das mir neue Bahnen einzuschlagen nicht wohl gestatte. Nach einigen Tagen kam ein Abgesandter (einer der Pastoren) zu mir, ich sollte doch wenigstens für ein Jahr hier zu bleiben mich nicht weigern, sie würden für meinen Unterhalt und für Verleger sorgen; ich sollte keine andere Aufgabe haben, als meine durch Brand vernichteten oder sonst wie verzögerten Werke hier in ruhiger Stellung vollständig auszuarbeiten und ans Licht zu fördern. Der Abgesandte fügte als aufmunternde Beweggründe, mich nicht zu weigern, bei, sie würden so meinem Gönner auch die Kosten, wie eben die Sorgen erleichtern für den Fall, dass Gott jenen abrufe, denn ein einzelner sterbe, ein Gemeinwesen nicht, und dergleichen. Ich stimmte also bei, so weit dadurch meiner Freiheit in meine frühere Stellung zurückzukehren, sofern Gott zurückkehren heisst, kein Abbruch geschehe. So machten wir den Anfang, indem wir mit drei Druckpressen zwei Bände in folio vornehmen, von denen der eine die didaktischen bisher nur zerstreut herausgegebenen Schriften, der andere die pansophischen enthalten wird.“ Diese Mitteilung hat Bedeutung, weil wir daraus sehen, dass Comenius damals noch im Sinne hatte, seine pansophischen Werke herauszugeben. Der didaktische Band erschien in der That in 4 Abschnitten noch im Jahre 1657, für die damalige Zeit eine nicht geringe buchhändlerische und Druckerleistung, der pansophische aber wurde bekanntlich nie vollendet.

Wohl hatte Comenius, ehe er nach Amsterdam ging, und teilweise auch noch am Anfange seines Aufenthaltes daselbst, im Sinne, seine pädagogischen Schriften bei dem Buchdrucker Michael

Endter in Nürnberg, typographo per Germaniam celeberrimo, wie er ihn in einem Briefe (Nr. 152) nennt, zu veröffentlichen. Bei diesem liess Comenius die in Ungarn abgefassten pädagogischen Werke erscheinen und der Brief des Comenius an Endter vom Juni 1655, der in dem in Nürnberg gedruckten Atrium zum Abdruck gekommen ist (Nr. 152), giebt uns über des Comenius Absichten genaue Kunde. Des Comenius Freunde (worunter auch Philipp Harsdörffer gehörte) hatten zur Veröffentlichung in Nürnberg geraten unter der Bedingung, wie Comenius schreibt, „dass wir durch dies ganze Werk das zu leisten anstreben, was ich mir vorgesetzt habe, und was, wie ich glaube, allen, die auf die didaktischen Bestrebungen irgend welche Mühe verwenden, als Ziel vorschweben soll, dass die Schulstätten Spielstätten werden, doch so, dass gewissermassen die Spiele zum Ernste führen". Comenius verlangt erstens, „dass alles aufs sorgfältigste und genaueste gedruckt werde", zweitens „soll mittelst Figuren und Bildern überall zum Zwecke des bessern Eindruckes der Sachgegenstände durch Augenschein entweder die Aufmerksamkeit stärker erregt oder die Vorstellung genauer gebildet werden". „Wohl", fügt er in der Ansprache an Endter hinzu, „wird dies die Kosten erheblich steigern, aber es wird diese auch erheblich aufwiegen für Dich, wie ich hoffe, wie für die Schulen, weil solche Bücher um so schöner, annehmlicher und verkäuflicher werden." Comenius spricht es aus, dass Endter allein dies zu leisten vermöge. „Dies Werk ist seiner ganzen Art nach neu, jene neuen Aufgaben, von denen ich gesprochen, erheischend und einen Glanz erfordernd, wie er nach der Überzeugung meiner Freunde nur durch Deinen Fleiss allein gewonnen werden kann." Am Schlusse des Briefes überantwortet ihm Comenius gleichsam seinen ganzen didaktischen Nachlass mit den Worten: „Mit Recht überantworte ich, was die Natur den Eltern gegenüber den Kindern befiehlt und was göttliche und menschliche Gesetze gestatten, als Vater meiner Schriften Dir das volle Recht, diese meine jüngste und vollständige Nachkommenschaft in sprachlichen Werken unter Deinem Schutze ehrbar zu erziehen und durch Deine Drucke in Deutschland ans Licht zu ziehen."

So schrieb Comenius noch in Lissa ein Jahr vor seinem Exil. Sein Umzug nach Amsterdam änderte, wie wir aus Brief Nr. 174 gesehen haben, bald seine Ansicht, da namentlich Endter nicht so recht an die Herausgabe aller didaktischen Schriften herangehen wollte. Wohl erschien der Orbis pictus nach dreijähriger Arbeit bei Endter im Jahre 1657, dem noch andere Schriften nach dem Atrium folgten. Die Mehrzahl seiner nun folgenden Schriften und Neuauflagen aber kamen in Holland, in Amsterdam bei de Roy, bei Jansonius, bei Elzevir und bei Petrus van den Berge (Montanus), heraus. Nicht mit Unrecht. Papier

und Druck waren in Amsterdam schöner als in Nürnberg, auch die Bilder, wie sie Endter zum Orbis pictus gab, dürfen, weil zu klein, als verunglückt angesehen werden. Überhaupt stehe ich nicht an, den Orbis pictus, mag er noch so sehr gefeiert werden, als eine nicht recht glückliche Abkürzung der zweiten Janua zu bezeichnen.

Als Schriftsteller blieb Comenius die vierzehn Jahre, die er in Amsterdam verlebte, ungemein fleissig, so dass wir über seine Thätigkeit staunen müssen. Doch wenn wir von den bereits erwähnten Wiederabdrücken absehen, so bewegte sich seine litterarische Thätigkeit wieder nach einer anderen Seite, ähnlich wie seine ersten litterarischen Arbeiten, nämlich nach der religiös mystischen, und diese Seite kommt auch in seinem brieflichen Verkehre zum Ausdruck. Vollständig neue didaktische Arbeiten im ersten Jahre seines Amsterdamer Aufenthaltes sind 8 kurze Abhandlungen des vierten Teiles der Opera didactica der Amsterdamer Ausgabe. Der Überarbeitung und Neubearbeitung der pansophischen Schriften ward er bald überdrüssig. Durch die im Jahre 1657 erfolgte erste Veröffentlichung der Visionen des Christoph Kotter, der Christine Poniatovia, des Nikolaus Drabik in der Lux in tenebris hatte sich Comenius auf ein Gebiet begeben, das ihn mit vielen in Widerspruch setzte, was auch in seinem Briefwechsel Wiederhall fand. Gleichwohl gab er diese Schrift in erweiterter Form und unter dem Titel Lux e tenebris im Jahre 1668 heraus. Zahlreiche Stücke der Korrespondenz behandeln diesen Gegenstand. Der Engländer Beale schrieb (Nr. 175) hierüber voller Begeisterung an Comenius, nachdem er dessen Lux in tenebris gelesen hatte: „Quod autem ipse miser homuncio nimium peccator Vos Dei tubam agnosco, Deique nomine Magnalia Dei in Vobis clare elucescentia congratulor, minus Vobis mirum videri debet, si quidem antequam de Vestris nominibus saltem de Cotteri, Christianae et Drabicii quidquam fando acceperam, ipse manu propria (sic impellente Divino spiritu) Viri integerrimi ornatissimique Hartlibii nostri testimonium satis amplum deposueram, sentire me hisce Ecclesiae suae angustiis non defuturum hoc aeque saeculo Deum“ —, wie er auch vollstes Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des Kotter, der Poniatovia und des Drabik hatte. De Cotterianis quippe quarum calculum parum intelligo, idem dico, quod de Johannis Apocalypsi fertur dixisse Dionysius ille Areopagita: Non improbo quod non intelligo, sed eo magis admiror quo minus assequor. — Christinae Poniatoviae quae sunt satis in se clara neque tam virginem quamvis innocentem et sanctam quam ipsum Dei spiritum spirant. Drabicianis nihil clarius (!) et ad summam rei quod spectat, tam aperte cum antiquis oraculis congruentia tot prodigiis et stupendis operibus in coelis, in terris, in Principum et Politicorum consiliis et minis praediscendis confirmata et stabilita, nullus ut Viro bono sit dubitandi de authore

locus relictus.“ Auch Beales Brief an Hartlib (Nr. 193) vom Jahre 1658 spricht dessen Überzeugung von der Richtigkeit der Revelationen aus. Auch ein zweiter Brief von Beale an Hartlib (Nr. 206), in dem Beale von Comenius Hand eine Zusammenstellung aller bereits erfüllten Prophezeiungen wünscht, ist voll des Glaubens an die Richtigkeit. Trotzdem Comenius von manchen seiner Freunde, selbst von seinem eigenem Schwiegersohne Petrus Figulus, gewarnt wurde, diesen Visionären nicht zu trauen, und von Arnold in Franeker und von Maresius in Groningen seiner Leichtgläubigkeit wegen angegriffen wurde, liess Comenius sich bis in seine letzten Lebenstage hinein kaum in seinem Glauben wankend machen. In seinem Schwanengesange, Unum necessarium, spricht er hierüber: „Ausserdem wurde ich mit Gottes Willen in ein gewissermassen ungewöhnliches Labyrinth geworfen, in die von mir unter dem Titel „Licht in der Finsternis oder aus der Finsternis“ veröffentlichten, in unserm Jahrhundert erfolgten Offenbarungen. Wie diese Sache viel Arbeit und Last, so führte sie auch viel Zagen, Missgunst, Gefahren mit sich, indem sich hier Spott wegen der Leichtgläubigkeit, dort Drohungen wegen Misstrauens und Zweifelns einmischten. Ich sah, wie solche, die entschieden diesen widersprachen, zugrunde gingen, aber ich sah auch solche, die dies still hinnahmen, hinweggerissen, so dass nach dem äusseren Anscheine es nicht leicht gewesen ist, noch auch jetzt ist, aus diesem Labyrinthe einen Ausweg zu finden. Was soll ich thun? Ich weiss nichts anderes, als die ganze Sache Gott überlassen.“ Seinem Londoner Freunde Hartlib, der zu den Gläubigen zählte, schreibt Comenius (Nr. 187) im Jahre 1658, dass die in Lux in tenebris enthaltenen Offenbarungen teilweise in den Ephemeriden Lillys, einer englischen Zeitschrift, als richtig bezeichnet werden, in einem weiteren Briefe an diesen (Nr. 190) berichtet er, dass die Schrift (Lux i. t.) von den Jansenisten in Frankreich vielfach verlangt werde. Doch spricht sich eine französische Stimme in einem Briefe an Hartlib (Nr. 198) dagegen mit den Worten aus: „Der gute Comenius ist zu weit gegangen, getragen von einer Leichtgläubigkeit, die er durch die Visionen gesteigert hat und weil er sich in Sachen mischte, die über die Rechte seines Berufes gehen. Es ergiebt sich aus der Sammlung dieser angeblichen zu Amsterdam gedruckten Offenbarungen, dass dies die Winde sind, die den Comenius zu seinen hohen Hoffnungen und Rakoczy in seine Unternehmungen getrieben hat, die so schlechten Erfolg hatten.“ In der That hegte Comenius bis zum Jahre 1660 noch hohe politische Hoffnungen auf die Wiederkehr in sein Vaterland oder nach Polen, weshalb er gerne Berichte über die Zustände in Ungarn, Polen, Schweden und England, wo er von Cromwell manches erwartete, empfing, so von Schaum, dem Agenten Rakoczys (Nr. 184, 185), während allerdings Schaums Bericht an Hartlib (Nr. 205) von dem Zusammenbruch der Rakoczyschen

Pläne noch im Jahre 1658 ernüchternd hätte wirken sollen. Comenius aber hoffte noch immer, wie wir aus seinen Mitteilungen der Berichte anderer an Hartlib (Nr. 194—197, 199, 200), ersehen, so ungünstig auch des Rakoczyschen Geheimrates Mednyanskys Bericht an Comenius lautete, der meldete, dass der Türke des Siebenbürgers geschworener Feind sei: Turca ipsi plane juratus hostis factus nullo modo complacari potest.

Aber Comenius hatte sich zu sehr in die Visionen des Drabik hineingelebt, um sich entwirren zu lassen. So sonderbar es uns heute erscheint, dass in dessen Revelationen nur Comenius als Adjunctus erscheint, während Drabik der eigentliche Seher ist, so missfiel dem Comenius doch nicht diese Unterordnung. Er unterzog sich einer Neubearbeitung der Lux in tenebris, deren Exemplare sehr selten geworden war, die gleichfalls anonym und sehr erweitert im Jahre 1665 auf Kosten de Geers unter dem Titel Lux e tenebris erschien. Zahlreiche Briefe und Aktenstücke, mehrere der Lux e tenebris entnommen, enthält Kvačsalas Briefausgabe. In Ungarn erwuchs dem Drabik ein heftiger Gegner in Paulus Veterinus, einer der Geistlichen der Brüdergemeinde. Comenius wollte ihren Streit geschlichtet und eine Untersuchung angeordnet wissen (Nr. 232). Es erfolgte nun am 16. Juli 1663 zu Puchau ein von einer Versammlung von Geistlichen angestelltes Verhör, worüber (Nr. 234, 235, 236) eingehend berichtet wird. Als nun die neue Ausgabe, die Lux e tenebris, erschienen war, bemühte sich Comenius, sie allen Grossen der Erde bekannt zu geben und eine Reihe von Briefen geben über diese Bemühungen Aufschluss (Nr. 243, 244, 249, 253, 254, 858, 259, 261, 263). Es sind Briefe an den Schulrektor in Frankenthal in der Pfalz, Johann Jakob Redinger, einen Schweizer — so muss auch der Name in Patéras Ausgabe (Nr. 169) statt Rüdinger lauten — und ein Brief des Schaffhauseners Buchdruckers und Verlegers Suter (Sutter) an Redinger (Nr. 264). Diese Briefe sind zunächst deutsch geschrieben und zeigen des Comenius Gewandtheit in der Handhabung dieser Sprache. Comenius hatte es bei seinem Gönner de Geer erwirkt, dass auf dessen Kosten Redinger, der der französischen Sprache vollkommen mächtig war, als Agent für die Lux e tenebris nach Frankreich reiste, um namentlich dem französischen Könige, dem in den Prophezeiungen des Drabik eine ganz besondere Rolle zugeschrieben war, ein Exemplar der Lux e tenebris zu überreichen. Die Lux in tenebris war nahezu vergriffen, ein Zeichen, wie viel Glauben man damals derartigen Dingen schenkte. So lautet es in dem Brief (Nr. 243) vom 2. April 1664, nachdem Comenius gemeldet hatte, dass in London dem Prinzen Ruprecht ein ins Englische übersetzter Abschnitt aus der Lux in tenebris überreicht worden war, nach Frankenthal: „Primam Revelatorum editionem (in 4[to] sub titulo L. in T.) undique requirunt, sed nulla superest. Volunt bibliopolae recudere (tres se offerunt, continuata

Drabiciana adjungi requirentes) sed delibero adhuc. Drabicianae ineditae adhuc sunt 255, excrescit opus et tamen plerique nihil omitti, omnia luci exponi petunt. Videbimus: praesertim cum et Videns (Drabik) ipse urgeat, urgendos esse Principes et populum. Comenius wünscht in diesem Briefe, dass Redinger seines Landesherrn, des Pfalzgrafen und Kurfürsten (als Serenissimus ist er bezeichnet), Ohr gewinne, wie Comenius selbst im Jahre 1626 das Manuskript der Revelationen des Kotter dem vertriebenen Winterkönig Friedrich dem Fünften hatte überreichen lassen. Übrigens hatte Comenius bereits im Jahre 1657 anonym eine Schrift unter dem Titel „Syllogismus orbis terrarum practicus“ erscheinen lassen, „Praktischer Weltschluss“, aus dessen Prämissen sich ergiebt, dass der König von Frankreich zunächst das Haus Österreich angreifen und unterwerfen müsste. Es ist jetzt über allen Zweifel erhaben, dass Comenius diese Schrift abfasste. Denn Comenius schreibt im Jahre 1657 (Nr. 187) an Hartlib, dass er eine Abschrift hiervon an den König von Schweden, eine zweite an den siebenbürgischen Fürsten geschickt habe. Des Comenius Patron wünschte im Jahre 1665 diese Schrift ins Deutsche übersetzt, wie der Brief (Nr. 249) an Redinger besagt: Maecenas vero noster, quia eundem Syllogismum pro se in Germ. transferri petit, recte feceris, si te mox operi accinxeris, meo exemplari tibi reservato und Comenius fügt hierzu noch in deutscher Sprache bei: Das mit dem Allerchristlichsten König wird trefflich in pass kommen jubente Deo. Die Übersetzung wurde auch angefertigt und in Schaffhausen von Sutor gedruckt, wie wir noch sehen werden. Bereits im Oktober 1665 befand sich Redinger im Haag, wie Nr. 253, 254 ersehen lassen, da dorthin Comenius seine Briefe richtet. Im letzten Briefe vom 30. Oktober 1665 mahnt er ihn, vorher nicht nach Hause zu reisen, da er mit der Lux e tenebris Mitte November noch fertig werde. Zugleich meldet er ihm in deutscher Sprache: „Heute ist alhier erschollen, dass der Papst den König in Frankr. excommuniciret und Er des Babstes Bullam verbrannt: sed nondum fides constat. Aus Engelland hab ich nur erfahren, dass Pr. Aubigny nicht da ist, sondern mit dem Könige in Frankreich. Im April 1666 befand sich aber auf Kosten de Geers Redinger in Frankreich, um Exemplare der Lux e tenebris dem Könige von Frankreich, dem Grafen Gaston, Jean Baptiste de Cominges, dem Erzbischofe von Paris Harduin de Beaumont und wahrscheinlich auch der Sorbonne zu überreichen. Unangenehm war dem Comenius daher (Nr. 249), dass von dem Buche voreilig in einer Pariser Zeitung die Rede war, ehe das Buch selbst die Zensur der Sorbonne glücklich überstanden hatte. Sed eheu — quod apud Novellatorem Parisiensem, ut illa talis libri praesentatio publicis chartis buccinaretur, solicitare fueris ausus ante peractam Sorbonae censuram. — Er fügt bei: Quid? si tam audax facinus regiam concitet iram? ut tibi aut Novellatori (tanquam regum

arcana propalantibus) caput decenti jubeat? quis inde fructus? Man sieht, wie gefährlich Comenius dennoch die ganze Sache hielt. Das ergiebt sich auch aus dem Briefe (Nr. 258) vom 15. April, worin Comenius schreibt: „Was des Graffen de Comin. meinung gewesen und was hoffnung er gebe, verlanget uns zu vernehmen. Addis tu de te — keine Gefahr ansehende. Der eyffer und starker glaube an die providentz ist gutt, si me aut te solum periculum tangeret: sed quia plures involvuntur, plures respectandi sunt, maxime tamen Deus in coelis. Comenius beklagt überhaupt Redingers zu grosse Eilfertigkeit. Übrigens schreibt Comenius im Briefe (Nr. 249) gleichwohl: Mihi stat simul atque a Drabicio accepero et ad Regem dedero, mox exemplaria dimittere: nicht allein an die Churfürsten und H. Schweitzer, sondern auch ad omnes Europae Reges, Caesaremque ipsum et Papam: addita ad singulos pathetica epistola, ut nihil machinationum in perniciem cuinsquam subesse, commune bonum publice quaeri (si redire ad Deum ultimamque iram praevenire velint omnes) pateat. Ferner fügt Comenius bei, er sehe mit Sehnsucht dem Urteile des Erzbischofs und der Pariser Theologen entgegen, fragt auch noch, was man über seine Magna Consultatio, die Panaugia und Pampaedia denke. Diesem Briefe lagen auch Schreiben des Comenius an den Erzbischof und an den Grafen de Cominges bei. In der That erfahren wir aus einem weiteren Briefe (Nr. 263), dass Redinger am 16. April dem Grafen von Cominges das Buch in Germain, wo der Hof sich damals befand, überreicht hatte. Doch am 6. Mai hatte Redinger wenig Günstiges aus Paris gemeldet, da Comenius am 13. Mai schreibt (Nr. 261): „Aus Eurem schreiben hab ich mich nicht sehr erfreuet und Ihr aus diesem meinen werdet villeicht auch nicht vill contestament bekomen: also die sachen nicht wie wir wollen sondern wie es Gott disponiret, schicken. Das beste in Eurem brieffe ist, dass sich der Zeitungsteller nicht hat verleiten lassen; darauss ich gutte hoffnung schöpfe, Gott werde auf tragicos casus nicht auslauffen lassen, darum ich auch seine Majestet demüttiglich bitte. Keine exemplaria werden mehr gesendet, weil sie niemand begehret noch zur zeit. Comenius wünscht, dass sich schon der Kosten wegen Redinger geraden Weges nachhause begebe, vielleicht lasse sich auch vom Grafen und vom Erzbischof ein Viatikum erhoffen. „Und wird verhoffentlich H. Ertzbischoff und H. Graff, Ihn sonder viatico nicht von sich lassen: aut patebit te et nos ludibrio haberi (!). Tuo in casu wird am besten sein nur sich davon zu machen und die sachen nicht mehr verwirren. An den König zu schreiben nisi Gallica lingua wird vor unnötig gehalten und das kan ich nicht (nämlich französisch schreiben). Sufficit Majestati suae per suos haec innotuisse, reliqua divinae operationi relinquamus: nam et ipse est sapiens. Redinger hatte, da er in die Schweiz reiste, mehr Exemplare für die Schweizer Kantone gewünscht, doch schreibt Comenius: In Helvetiam 20

Exemplaria zu senden kan ich H. Patronum nicht überreden: sufficiet mediam partem impetrari. Quod concludi nondum (hoc biduo) potuit, wegen seiner unpassligkeit, dum in morbi paroxismo et manu medici est. (Der Kranke ist Lorenz de Geer.) Exemplaria dirigentur Tigurum ad. d. Antistitem alldar sie werden zu finden sein. Wir wissen dies auch aus des Comenius Brief (Nr. 262) vom 1. Juni 1666 an den ihm wohlbekannten Pastor primarius (Oberpfarrer) Ulrich in Zürich. „Redinger hat gebetten, dass ich zwentzig Bücher an Euch schicke für zehn die fürnemste Orthe (jedem zwei, eins für die Geistliche, das andere für die Weltliche) aber woher hab ich mittel zu so vilem kosten. Derohalben schike ich drü, eins gebunden, zwei ungebunden welche bei Euch könend gebunden werden eins für Euch, das ander für Genf, das dritte für Basel, als Liechter hocher Schulen“ und an dem gleichen Tage teilte Comenius dies Redinger mit (Nr. 263): „Ich sende dem Ehrwürdigen Herren Obersten Pfarrer drey bücher des Liechts aus der Finsternus“ (für Zürich, Basel und Genf) und fügt bei: „Du wirst wol daran thun, wenn du mich von deinem hinwegreissen aus Pariss und wie die reis abgelauffen mit einem kurtzen brieflein berichten wirst.“

Der Buchdrucker Sutor in Schaffhausen hatte den von Redinger übersetzten Syllogismus in 300 Exemplaren gedruckt unter dem deutschen Titel „Schlussred der ganzen Welt“, wie dessen Brief (Nr. 264) an Redinger ergiebt. Dieser sehr beachtenswerte Buchhändlerbrief lässt ersehen, dass für die Übersetzung eines Bogens 16 fl. bezahlt wurden, demnach für $1^1/_2$ Bogen 24 Gulden. Sutor spricht von der Schwierigkeit, dies Buch seines Inhaltes wegen zu verschleissen, er habe übrigens die gegen Habsburg anzüglichen Stellen gemildert. „Es wird niemand darinnen angegriffen als allein der Papst, wegen des Hauses Österreich ists verblumt geben und wird seiner nicht gedacht in Specie.“ Gewinn verspricht er sich keinen. „So der Herr aber getrauet, etwas Profit damit zu machen, gib ihme alle Exemplaria gegen bezahlung.“ Redinger schreibt auch an den Bürgermeister Waser in Zürich, dem er ein Exemplar des Syllogismus übesendet (Nr. 265). „Ich habe beyligenden Syllogismum mit mir von Amsterdam gebracht und verdeutscht zum druck verfertiget, damit die Evangelische Eidgenossen die Bapstliche anschläge wider die Evangelische ingemein, und wider sy besonders darans ersechind.“

Ganz besonders zustimmend zu dem Inhalte der Revelationen in der Lux e tenebris lautet ein langer, einzelne Prophezeiungen besprechender Brief des französischen Reformierten Muret (Nr. 277).

Wenn es heute sehr auffällig erscheint, dass man in Ludwig XIV. den Verteidiger der Reformierten und der Dissidenten gegen die Römischkatholischen sah, in dem Könige, der durch die

Aufhebung des Ediktes von Nantes jene zum Unheile Frankreichs aus dem Lande trieb, so muss daran erinnert werden, dass man bis zum Jahre 1667, dem Beginne der Raubkriege, anderes von Ludwig dem Vierzehnten, dem Enkel Heinrich des Vierten, erhoffte. Ein so guter Patriot, wie Moscherosch es war, schrieb in einem Briefe an Harsdörffer, in dem er Michel de Montaigne einen Sokrates, Kardinal Richelieu einen Halbgott, Paris das irdische Paradies nennt, über König Ludwig XIV.: „Aber über alles muss ich mich glücklich schätzen, König Ludwig XIV. gesehen zu haben, den allerchristlichsten König, diesen grossen König, diesen König ohne Gleichen in seinen Siegen, der seinem Volke eine Welt ausser seiner Welt, und seinem Königreiche die vollkommenste und vollendetste Monarchie verheisst, wie man sie vor dem jüngsten Gerichte des Herrn des Himmels und der Erde sehen könnte.“ Ich erwähne diesen begeisterten Erguss, um im Urteile gegen Comenius gerecht zu sein.

Es ergiebt sich aus den berührten Briefen, wie viel Streiflichter gerade daraus auf des Comenius Thätigkeit fallen. Wie angenehm wäre es, wenn sich auch Redingers Briefe an Comenius fänden! Wenn übrigens in Darstellungen vom Leben des Comenius gerne von den Offenbarungen der drei Personen als von einem dunklen Punkte in der schriftstellerischen Thätigkeit des Pädagogen geschwiegen wird, so ist das schon deshalb unrichtig, weil sie hochbedeutende Geschichtsquellen sind, einen Zeitraum von 40 Jahren umfassend, vom ersten Auftreten Wallensteins bis zum ersten Raubkriege Ludwig XIV. Ich bewundere den Fleiss des Comenius in der Zusammenstellung eines solchen, wenn auch noch so sehr auf falschen Voraussetzungen aufgebauten Werkes.

(Schluss folgt.)

# Nachrichten und Bemerkungen.

Eine Geschichte des Namens „Evangelisch“ und „Evangelische“ würde, wenn sie vorurteilslos geschrieben würde, ausserordentlich lehrreich sein. Wer hat ihn zuerst gebraucht, wer seine öffentliche Anwendung zuerst durchgesetzt, wer ihn später, nachdem er durch die Namen lutherisch und reformiert zeitweilig zurückgedrängt war, wieder erneuert? Welche Protestanten haben sich zuerst, anstatt lutherisch oder reformiert, evangelisch genannt, wann und wo hat der Name zuerst ausschliessliche Geltung im amtlichen Gebrauche protestantischer Kirchen gefunden? In ähnlicher Weise könnte man auch dem Namen „Protestantisch“ nachgehen. Es würden sich überraschende Ergebnisse an eine solche Untersuchung knüpfen.

---

Über „Rechtgläubigkeit und Aufklärung im 18. Jahrhundert“ handelt **Friedrich von Thudichum** (Tübingen) in einer kleinen, im Neuberschen Verlage zu Köln erschienenen Schrift (28 SS.), die wie ein Mahnruf an das zwanzigste Jahrhundert klingt, sich vor rückläufigen Bewegungen in Sachen der schwererkämpften Religionsfreiheit zu hüten und der Zeiten eingedenk zu bleiben, in denen die Gewissen der Menschen mit Hülfe der Staatsgewalt in Fesseln geschlagen wurden. Denn es sind keineswegs etwa bloss die mittleren Jahrhunderte gewesen, in denen die Gewissensknechtung herrschte, sondern bis in das 18. Jahrhundert hinein dauerten die Verfolgungen in allen Staaten, welche von der Reichsgewalt oder von streng lutherischen Richtungen abhängig waren; nur wenige deutsche Länder, an der Spitze das Preussen Friedrichs des Grossen, machten hiervon eine rühmliche Ausnahme. Unter den mannigfachen neuen Thatsachen, die Thudichum auf Grund seiner Quellenforschungen beigebracht hat, scheinen mir besonders die Mitteilungen beachtenswert, die er über die verfassungswidrigen Versuche der Reichsgewalt macht, die kaiserliche Gewalt zum Hüter des rechten Glaubens einzusetzen. Für wenige Gebiete des öffentlichen Lebens hat der Zerfall des alten Reichs so heilsame Folgen gehabt wie für die Religionsfreiheit. Es wäre sehr erfreulich, wenn die Arbeit Thudichums zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiete Anregung gäbe.

---

Die Ereignisse, die den Übertritt der drei Söhne des Kurfürsten Joachim Friedrich von Brandenburg (1598—1608) zum reformierten Bekenntnis vorangingen, verdienen ebenso wie die dabei mitwirkenden bekannteren Persönlichkeiten eine genaue geschichtliche Beachtung. Es handelt sich um den Kurfürsten **Johann Sigismund** (1608—1619) und die Markgrafen **Johann Georg** (geb. 16. Dez. 1577, Verweser des Bistums Strassburg 1592—1604, Markgraf von Jägerndorf 1606, Herrenmeister zu Sonnenburg,

in die Acht erklärt 1623, gest. 1624) und **Ernst** (geb. 13. April 1583, Statthalter in Jülich-Cleve und Herrenmeister zu Sonnenburg 1611, gest. 19. Sept. 1613). Der erste, der übertrat, war Markgraf Ernst, der seit mindestens 1609, wo er über Kassel, Nassau und Siegen an den Niederrhein gekommen war, dem reformierten Bekenntnis innerlich sehr nahe stand; er vollzog seinen Übertritt im Sommer 1613 unter Mitwirkung des M. Martin Füssel, der bis dahin Superintendent in Zerbst war. Die erste Predigt dieses Geistlichen fand in dem Palais des Markgrafen Ernst zu Berlin am Sonntag den 18. Juli 1613 statt und zwar in Gegenwart von Freunden und Gesinnungsgenossen, darunter auch des Markgrafen Johann Georg, der damals kurfürstlicher Statthalter in den Marken war. Am nächstfolgenden Sonntag fand die erste reformierte Abendmahlsfeier im Schlosse statt, an der zwar nicht der Statthalter, aber dessen Geheimer Rat Castilion teilnahm. Leider haben wir über diesen Castilion nichts näheres feststellen können, aber es scheint, dass er ebenso wie sein in Berlin 1791 gestorbener Namensvetter aus Italien stammte. Als der bekannte Dompropst Gedicke wider die in dem lutherischen Lande verbotene reformierte Feier amtlich Klage erhob, liess Johann Georg als Statthalter die Beschwerde durch Simon Ulrich Pistorius, der durch den Kurfürsten Joachim Friedrich im Jahre 1605 zum Mitgliede des Geheimen Staatsrats ernannt worden war, zurückweisen (dieser Schriftwechsel ist abgedruckt in „der Chur Brandenburg Reformation Werk“ Berlin 1615 p. 35—240). In den Wochen, wo diese Ereignisse sich vollzogen, war der ref. Landgraf Moritz von Hessen mit seiner Begleitung in Berlin. Am 2. September 1613 vollzog Markgraf Johann Georg seinen feierlichen Übertritt. Am 17. Oktober folgte seinem Beispiel der bisherige lutherische Prediger an der Lobenichtschen Kirche zu Königsberg i. Pr., Salomon Finck. Am ersten Weihnachtstage 1613 folgte der Kurfürst Johann Sigismund selbst. Bei der Feier waren u. A. zugegen Graf Ernst Casimir von Nassau († 1632), der Neffe des grossen Wilhelm von Oranien, des Schweigers, niederländischer Feldmarschall und Statthalter von Friesland, der englische Gesandte und dessen Gefolge, die Geheimen Räte Pruckmann, Pistorius, von Dieskau und Bellin, sowie etwa vierzig andere Personen; der Professor der Theologie in Frankfurt a. O., Dr. Pelargus, setzte das Glaubensbekenntnis auf, das später so grosse Bedeutung gewonnen hat. Zu den Freunden und Gesinnungsgenossen zählten ausser den Genannten unter Anderen die Ober-Burggrafen von Dohna, die einst aus Böhmen (wo sie auch im 17. Jahrhundert noch Verwandte besassen) im Dienste des Deutschen Ordens nach Preussen gekommen und hier zu einer grossen Stellung unter den dortigen Magnaten gelangt waren. Fabian von Dohna (1572—1621), den Johann Sigismund in Preussen besucht hatte, war 1608 reformiert geworden, Christoph von Dohna, der im Dienste des Winterkönigs stand und in Savoyen mit dem Herzoge Verhandlungen führte, war Mitbegründer des „Palmenordens“, und das Mitglied des Brandenburg. Geheimen Staatsrats, Abraham von Dohna, hatte in vielen wichtigen Geschäften dem Hause Hohenzollern Dienste geleistet. Ferner sind zu nennen: Adam Gans, Edler zu Putlitz, Thomas von dem Knesebeck, Landeshauptmann der Altmark, Johann Saffius, Hof-

Medikus, Wolf Dietrich von Rochow, Friedrich Brandt auf Hermsdorf und der neumärkische Kanzler Hans von Benkendorf.

---

Wir haben in diesen Heften wiederholt auf die ausgebildete **Symbolik** hingewiesen, welche sich in der Geschichte der **Akademien** des Mittelalters und der neueren Zeiten findet. Bei näherer Betrachtung sieht man, dass diese Symbole zum Teil mit sehr alten, weit vor den christlichen Zeiten nachweisbaren Zeichen übereinstimmen, zum Teil aber ganz deutliche Beziehungen zu christlichen Sinnbildern und Gedanken enthalten. Es zeigt sich hier die gleiche Erscheinung wie in der Geschichte der altchristlichen Kunst der ersten Jahrhunderte. Victor Schultze, der sich als Katakombenforscher einen Namen gemacht hat, hat den Beweis geliefert, dass in dieser Kunst sehr viele antike Kunstmotive Verwendung gefunden haben. (V. Schultze, Die Katakomben v. S. Gennaro, Jena 1877.) Die christliche Kunst ist eben unstreitig auf dem Boden der antiken Kunst erwachsen und die ältesten Christen haben die Thatsache dieses geistigen Zusammenhangs nicht verwischen können, ja vielleicht nicht einmal verwischen wollen.

---

Wie leicht sich falsche Anschauungen über den Ursprung von Organisationen, deren Anfänge nicht ohne weiteres vor aller Augen liegen, ausbilden, beweist die Geschichte der „Deutschen Gesellschaft“ in Leipzig. Wir können heute diese Geschichte aktenmässig bis zum Jahre 1697 zurückverfolgen, d. h. bis drei Jahre vor der Geburt Gottscheds. Nichtsdestoweniger besitzen wir Berichte angesehener Zeitgenossen, welche geglaubt und bestimmt ausgesprochen haben (s. z. B. den Brief eines Leipzigers Johann Christoph Clauder an J. J. Bodmer vom 19. Mai 1732, den Eugen Wolff, Gottsched II, S. 43 erwähnt), dass die „Deutsche Gesellschaft“ eine Schöpfung Gottscheds gewesen sei. Wie nun, wenn uns (wie es bei sonstigen Organisationen der Fall ist) bessere Quellen fehlten und solche Zeugnisse sonst glaubwürdiger Männer unsere einzigen Quellen bildeten? In solchen Fragen ist eine sehr vorsichtige Beurteilung dringend geboten.

---

Die „Deutsche Gesellschaft“ zu Jena (s. Carl Gotth. Müller, Senior der Gesellschaft, Nachricht von der Teutschen Gesellschaft zu Jena und der jetzigen Verfassung derselben, S. 9 ff.) erklärt im Jahre 1753: „Leipzig, das den schönen Wissenschaften so günstige Leipzig, prangte damals schon mit einer **öffentlichen** teutschen Gesellschaft“ .... Gab es auch „teutsche Gesellschaften“, die nicht öffentlich waren?

---

Unter dem 27. Juni 1684 schreibt aus Itzehoe der Oberkammerherr von Knuth an den Kurf. Brandenburgischen Geheimen Rat von Ehrenschild und Gabeln Folgendes:

> Wollgebohrener Herr Geheimter Rath. Insonders Hochgeehrter Herr Bruder. Demselben mit diesen meinen geringen Zeilen zu beunruhigen dazu veranlasst mich Meines Hochgeehrten Herrn Bruder geneigt gethanes Anerbieten, dass, wann ich derer Örter etwas zu verrichten hätte, mir Erlaubet sei, solche Commission nur kühnlich vorzutragen. Deren ich mich dann Mittelst diesem, ohngeachtet derer sonst

habenden hohen Affairen zu gebrauchen erkühne, und also meinen hochgeehrten Herrn Brudern ersuche, mir deshalber nicht zu verübeln.

(Das Anliegen betrifft eine Lehnsangelegenheit des Knuthschen Schwagers Georg von Rohr, an welcher letzterem sichtlich sehr viel gelegen war.)

Als Ersuche M. Hochgeehrten Herrn Bruder durch dieses ganz dienstlich, sich bei itziger seiner Anwesenheit so geneigt und gütigst vor mir zu beweisen und es bei itzt wolgemeldtem Herrn Vice-Cantzler[1]) dahin zu dirigiren, damit mein Schwager, welcher sich des Orts woll anmelden wird, von obbemeldter besorgender Belästigung befreyet und ausser Straffe verbleiben, auch zur gänzlichen guten richtigkeit gelangen möge. Für solche mir erzeigende hohe Civilität werde nicht allein mich schuldigst dankbar erweisen, besondere auch allemahl dafür obligiret leben. Der ich dann ohnedem zu verharren Gedenke als

Meines hochgeehrten Herrn
Geheimen Raths und
Bruder:

Gantz Ergebener Diener
gez. Knuth.

P. S.

Verhoffe Mein Schwager werde sich woll Persohnlich einstellen, sollen demselben aber über Hoffen einige Verhinderung davon abhalten, also dass er nicht erscheinen und sich anmelden konnte, so will nochmals M. Hochgeehrten **Herrn Br:** dienstlich Gebeten haben, sich dennoch seiner Sachen halber auch in desselben Abwesenheit besstens anbefohlen sein zu lassen und solche wie oben gebeten zu einem glücklichen Ausschlag befordern zu helfen.

In diesem vertraulichen Briefe aus dem Jahre 1684 ist sowohl der stark betonte Brudername auffallend wie die Form **Br:**. Was mag die Verwendung dieses Namens und dieses Zeichens bedeutet haben?

---

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte die Stadt Höxter, deren Bürgerschaft sich zur reformierten Religion bekannte, wider die sie bedrängende Gegenreformation, welche durch die Gesellschaft Jesu von Paderborn aus geleitet ward, schwere Kämpfe zu bestehen. An der Spitze der reformierten Bürger stand der Bürgermeister Ludwig Voss. Nun besitzen wir ein vertrauliches Schreiben des höxterschen Bürgers Cord Klukist vom November 1601, dessen Adresse lautet: „Dem Erbaren, Vorsichtigen H. Lodwich Voss, meinen geliebten Bruder und guden Freunde, dienstlich zu Handen“, d. h. zu dessen eigenen Händen. (Abgedruckt bei L. Keller, Gegenreformation II, 66). In diesem Briefe wird Voss als Bruder angeredet und am Schluss zeichnet der Absender folgendermassen: „**B:** Cord Klukist“, d. h. „Bruder C. K.“. Wie ist dieser Brauch im Jahre 1601 zu erklären?

---

In der Wissenschaftlichen Beilage der Münchener Allgemeinen Zeitung vom 10. Aug. 1900 (Nr. 182) veröffentlicht Dr. Hermann Barge in Leipzig einen Aufsatz über „Sozial-christliche Strömungen des ausgehenden Mittelalters“, der auf selbständigen Quellenforschungen beruht und eine genaue Kenntnis der behandelten Frage verrät. Es ist nun erfreulich, zu sehen, dass der wahre Verlauf der durch die Streittheologie früherer und heutiger

[1]) Es ist der Vice-Kanzler der Lehns-Kanzlei Lucius von Rade gemeint.

Zeiten stark verdunkelten Kämpfe wenigstens unter den Historikern immer unbefangener gewürdigt und klarer erkannt wird. Es ist noch heute vielfach Brauch — man kann in den üblichen Handbüchern der Kirchengeschichte genug Belege dafür finden —, den Ursprung der sozialrevolutionärer Bestrebungen des ausgehenden Mittelalters in den sektiererischen Bewegungen jener Zeiten zu suchen. Barge hat sich indessen bei seinen Studien davon überzeugt, dass dies allgemeine Urteil keineswegs zutrifft. „Wohlthuend wird man berührt“, sagt er, „wenn man den Blick von diesen fanatisierten Massen weg auf eine dritte Anschauungsgruppe richtet, der neben dem Mönchtum und dem christlichen Kommunismus eine durchaus eigenartige Bedeutung zukommt. Die Menschen, die ihr angehören, sind mit den verschiedensten Namen belegt worden: Waldenser, Begharden, Gottesfreunde, Wiedertäufer[1]). Es ist, namentlich seitdem Ritschl sein Verdikt über sie ausgesprochen hat, eine geringschätzige Beurteilung ihrer Anschauungen durchaus die Regel. Ihr Christentum wird bald als sektiererische Winkelfrömmigkeit kurz abgethan, bald als blosse Spielart mönchischer oder auch christlich-kommunistischer Ansichten hingestellt. Dem gegenüber ist Ludwig Keller[2]) trotz heftigen Widerspruchs unablässig thätig, die Bedeutung dieser ‚waldensischen Gemeinden‘ ins hellste Licht zu rücken. Mag in Einzelheiten Keller immerhin nicht das Richtige getroffen haben: ihm gebührt zweifellos das Verdienst, hier einen durchaus selbständigen, eigenartigen Frömmigkeitstypus von hoher Reinheit aufgedeckt zu haben. Ihr charakteristisches Gepräge wird diesen ‚altevangelischen Gemeinden‘ verliehen durch ihre religiösen Ansichten. Ein soziales Programm haben sie in ihrer bessten Zeit nie aufgestellt[1]). Und doch haben sie Jahrhunderte hindurch eine im bessten Sinne soziale Wirksamkeit ausgeübt. Sie befolgten nichts als den Grundsatz, so viel immer möglich die Lehren Christi in sich aufzunehmen und seinen Vorschriften und Mahnungen gemäss zu leben .... Roscher hat einmal geäussert, wenn alle Menschen wahre Christen wären, so würde es eine soziale Frage überhaupt nicht geben[1]): man hat den Eindruck, dass die waldensischen Gemeinden diesem Ideal christlicher Gesellschaftsordnung nahe gekommen sind.“ Der Ausspruch Roschers trifft mit einer der Grundüberzeugungen der altevangelischen Gemeinden zusammen; zu welchem Zweck brauchten sie da ein „soziales Programm“?

---

Im Jahre 1892 erliess Papst Leo XIII. ein Rundschreiben an den Episkopat Italiens, welches sich mit den „ruchlosen Anschlägen“ des Bundes der Freimaurer beschäftigt, dessen Lehren „der Kirche den Charakter einer vollkommenen Gesellschaft absprechen und die falsche Meinung vertreten, der Staat gehe voran und die bürgerliche Gewalt stehe über der geistlichen“. Das Rundschreiben enthält ausser diesen und anderen oft wiederholten Aussprüchen der Curie, die sich der wissenschaftlichen Erörterung entziehen, einen historischen Hinweis auf den Ursprung der

[1]) Der Satz ist von uns gesperrt worden. Die Schriftleitung.

[2]) Der Name ist vom Verfasser gesperrt gedruckt worden. Die Schriftleitung.

Logen, der sich, soviel uns bekannt, hier zuerst findet. „Der Geist aller vergangenen, dem Katholizismus feindlichen Sekten ist in der sogenannten Freimaurerei wieder aufgelebt, die, stark an Macht und Mitteln, alles Heilige aufs heftigste bekämpft. Es ist Euch bekannt, dass seit anderthalb Jahrhunderten unsere Vorgänger, die römischen Päpste, dieselbe oft verurteilt haben; auch wir haben sie gebührendermassen verdammt und die christlichen Völker eindringlich ermahnt, sich vor ihren Nachstellungen mit höchster Vorsicht zu hüten und ihre ruchlosen Anschläge, wie es Anhängern Jesu Christi geziemt, zurückzuweisen. Ja, damit nicht Lässigkeit und Lauheit eintreten, waren wir darauf bedacht, die Geheimnisse der äusserst verderblichen Sekte aufzudecken und wiesen mit dem Finger auf die Ränke und Umtriebe, mittelst deren sie den Untergang des Katholizismus erstrebt“ . . . . Indem dieser Bund hiermit ausdrücklich als „Sekte“ gekennzeichnet wird, in der der Geist aller vergangenen „Sekten“ sich erneuert hat, ist die Richtschnur für die Massnahmen gegeben, die der weltliche Arm, sofern er der Kirche gehorsam ist, einzuhalten hat. Er hat diejenigen, die da lehren, „die bürgerliche Gewalt stehe über der geistlichen,“ ebenso zu behandeln, wie ehedem nach den Sätzen der h. Inquisition alle vergangenen Sekten behandelt worden sind.

---

Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat dem Archiv-Direktor der Stadt Köln, Herrn Prof. Dr. Jos. Hansen, zu Vorarbeiten für eine **Geschichte der Inquisition** in Deutschland vor einiger Zeit die Summe von 1000 M. bewilligt. Wir hoffen, dass dies Unternehmen dem Forschungsgebiet der C.G. und der Aufhellung dunkler Vorgänge förderlich sein wird.

---

In Jena ist das für den Kirchenhistoriker **Karl von Hase** errichtete Denkmal — Schöpfer ist der Leipziger Bildhauer Prof. Seffner — in Anwesenheit zahlreicher Verehrer und Schüler vor Kurzem enthüllt worden. Die Festrede hielt unser Vorstands-Mitglied, Herr Univ.-Prof. D. Nippold in Jena, in der er ein Bild von der allseitigen Bedeutung Hases entwarf. Hase gehört zu den Männern, die wir zu den Geistesverwandten des Comenius zählen; auch hat er gerade das Gebiet der Kirchengeschichte, dessen Aufklärung wir uns angelegen sein lassen, erfolgreich und unbefangen schon vor Jahrzehnten bearbeitet und angebaut.

---

In einem Aufsatz der „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte“ 1898, S. 223 ff., bringt Lic. Dr. Otto Clemen in Zwickau den Nachweis, dass **Haug Marschalck**, genannt Zoller zu Augsburg, der zu den vielen, im übrigen wenig bekannten Flugschriften-Verfassern aus den Anfangsjahren der Reformation zählt, schon im Jahre 1523 in dem Sinne der nachmals sog. „Wiedertäufer“ geschrieben hat.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—8 (1892—1899) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis siebente Jahrgang (1893—1899) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

### Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath,** M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert,** Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Inspektor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. **H. Fechner,** Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **von Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.




# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.



Herausgegeben von Ludwig Keller.

**Neunter Band.**

**Neuntes und zehntes Heft.**

November—Dezember 1900.

Berlin 1900.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**



**Das Personen- und Orts-Register zum IX. Bande wird mit dem 1. Hefte des X. Bandes ausgegeben.**

# Inhalt

des neunten und zehnten Heftes 1900.



---


**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

---

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

---

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

---

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

IX. Band. 1900. Heft 9 u. 10.

## Über den menschenfreundlichen Comenius.

Ein Brief Johann Gottfried Herders aus dem Jahre 1795[1]).

„Sie wünschten, dass Jemand über den menschenfreundlichen Comenius ausführlicher spräche. Der bescheidene Mann spricht von sich selbst (auch wo er es thun sollte und konnte, in seiner Kirchengeschichte der Böhmischen Brüder) sehr wenig; das Einzige Nothwendige lag ihm zu sehr am Herzen.

Wenn ich einen Mann unsrer Nation (denn warum sollte man Böhmen und Mähren nicht zu Deutschland rechnen?) mit dem guten St. Pierre[2]) vergleichen möchte, so wäre es Comenius; und dies gewiss nicht zu seinem Nachtheil. St. Pierre hat durch seine Schriften, die, als sie erschienen, Wenige lasen, Mehrere ungelesen verlachten, Andre auf eine schale Art widerlegten, ja deren offenbarste Wahrheit ihm sogar Verdruss zuzog, in der Folge mehr Gutes gewirkt, als manche blendende Schriftsteller seines Zeitalters, die ihn aus der Akademie verwiesen. Seine Träume von einem ewigen Frieden, von einer besseren Verwaltung der Staaten, von einer grösseren Nutzbarkeit des geistlichen Standes, von einer gewissenhaftern Pflege der Menschheit, selbst seine

[1]) Der Brief erschien zuerst in den Briefen zur Förderung der Humanität. Herausgegeben von J. G. Herder, Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch 1795. Fünfte Sammlung S. 31 ff. — Wir drucken ihn hier nach dieser Orig.-Ausgabe wieder ab.

[2]) Es ist Charles Irénée Castel, Abbé de Saint-Pierre, der bekannte franz. Philantrop gemeint, geb. 1658 in St. Pierre bei Barfleur (Normandie), † 1743. 1695 wurde er Mitglied der Akademie, 1702 Beichtvater der Herzogin von Orléans. 1718 stiess ihn die Akademie aus ihren Reihen, weil er das ausschweifende Leben des „Roi Soleil“ getadelt hatte.

politischen Weissagungen, können nicht immer Träume eines honetten Mannes bleiben, wie sie damals ein duldender Minister nannte. Wenn St. Pierre wieder aufstünde, und gewahr würde, dass nicht bloss (wie d'Alembert meint) das Wort bienfaisance und gloriole von ihm in der Sprache seiner Nation geblieben, sondern dass seine Grundsätze, seine Wünsche, seine Hoffnungen gewissermassen der Geist aller Guten und Würdigen in Europa geworden sind; der kalte, trockene Mann würde dabei nicht gleichgültig bleiben. Wahrscheinlich würde er gelassen sagen: „Die Zeit ist schneller fortgeschritten, als ich es ihr zutraute."

Unser St. Pierre, Comenius, hat eine andre Gestalt. Er wurde zwar auch in einem Labyrinth von Weissagungen irre geführt (welches ihm zuletzt sehr leid that); diese hatten auch eine viel rohere Gestalt, als der politische Calcul des St. Pierre, seiner Erziehung und seinen Lebensumständen nach, haben konnte; in ihrem Ziel aber treffen beide zusammen, und dieses ist das Wohl der Menschheit. Ihm weihten beide, obwohl auf den verschiedensten Wegen, alle ihre Gedanken und Bestrebungen; beiden schien alles das entbehrliche Ueppigkeit oder hässliche Unsitte, was nicht dahin führte. Beide haben eine schöne Klarheit des Geistes, eine beneidenswürdige Ordnung und Einfalt der Gedanken; sie sind von allem Leidenschaftlichen so fern und los; es verdriesset sie nicht, Eine Sache oft, meistens mit denselben Worten zu sagen, damit man sie fassen und ja nicht vergessen möge, dass auch in diesen liebenswürdigen Fehlern sie einander ähnlich erscheinen. Der letzte Zweck ihrer Bemühungen ist ganz derselbe.

Comenius, wissen Sie, war der letzte Bischof der Böhmischen Kirche. Er lebte in den traurigen Zeiten des dreissigjährigen Krieges, da mit ihm so viele, viele Familien auf die härteste Weise vertrieben wurden; seit welcher Zeit dann diese blühenden Gemeinen nie mehr zu einigem, geschweige zu ihrem alten Flor gelangten. Wollen Sie Ihr Inneres sanft und schrecklich erschüttert fühlen, so unterrichten Sie sich über den Zustand dieser Gemeinen von ihrer Entstehung an und endigen mit dieser traurigen Verstossung. Keine Gemeine Deutschlands ist mir bekannt, die mit so reinem Eifer für ihre Sprache, für Zucht und Ordnung bei ihren Gebräuchen sowohl, als in ihrem häuslichen Leben, ja für Unterweisung und Aufklärung im Kreise ihres Nothwendigen und Nützlichen gesorgt, gestritten, gelitten hätte, als

diese. Von ihr aus entsprang jener Funke, der in den dunkelsten Zeiten des härtesten geistlichen Despotismus Italien, Frankreich, England, die Niederlande, Deutschland wie ein Feuer durchlief, und jene vielnamigen Albigenser, Waldenser, Lollarden u. f. weckte. In ihr ward durch Huss und andre der Grund zu einer Reformation gelegt, die für ihre Sprache und Gegenden eine Nationalreform hätte werden können, wie keine es in Deutschland ward; bis auf Comenius strebte dahin der Geist dieser Slavischen Völker. In ihr ist eine Wirksamkeit, eine Eintracht und Tapferkeit gezeigt worden, wie ausser der Schweiz diesseits der Alpen nirgend anders; und es ist kaum zu zweifeln, dass wenn man sich vom zehnten, vierzehnten Jahrhundert an diese Thätigkeit nur einigermassen unterstützt gedenket, Böhmen, Mähren, ja überhaupt die Slavischen Länder an der Ostseite Deutschlands, ein Volk worden wären, das seinen Nachbarn andern Nutzen gebracht hätte, als den es jetzt seinen Oberherren zu bringen vermag. Die Unvernunft und Herrschsucht der Menschen wollte es anders. Eine Ilias beweinenswürdiger Umstände tritt dem Geschichtforscher vor Augen, über die der Freund der Ordnung und des Fleisses seufzend erröthet. Comenius betrug sich bei Allem mit der Würde eines apostolischen Lehrers[1]).

Der Flüchtling nahm seine Jugendbeschäftigung vor; er ward ein Lehrer der Jugend, aber in einer grossen Aussicht. Seine Grundsätze: „Kinder müssten mit Worten zugleich Sachen lernen; nicht das Gedächtniss allein, sondern auch der Verstand und Wille, die Neigungen und Sitten der Menschen müssten von Kindheit auf gebessert werden; und hiezu sei Klarheit, Ordnung der Begriffe, Herzlichkeit des Umganges vor Allem nöthig." Diese Grundsätze sind so einleuchtend, dass jeder sie in Worten vorgiebt, ob er sie gleich eben nicht in Comenius Geist und Sinne befolget. Dieser griff zur That; er gab seine Janua, er gab einen Orbis pictus heraus, die zu seiner Zeit eine unglaubliche Aufnahme fanden, in wenigen Jahren in eilf Sprachen übersetzt wurden, seitdem unzählige Auflagen erlebt haben und eigentlich noch nicht übertroffen sind: denn haben wir jetzt nach anderthalbhundert Jahren annoch ein

---

[1]) Man bemerke weiter Herders Worte: „Der Bischof spricht zur gesamten Menschheit wie zu seiner Gemeinde."

Werk, das für unsre Zeit völlig das sei, was jene unvollkommnen Werke für ihre Zeit waren? Im ganzen Nord-Europa erregte Comenius Aufmerksamkeit auf die Erziehung; der Reichstag in Schweden, das Parlament von England beachtete seine Vorschläge. Nach England ward er gerufen; von Schweden aus sprach der grosse Canzler Axel Oxenstirn mit ihm; er ward zu Ausarbeitung derselben unterstützt; und obwohl, wie leicht zu erachten war, eine Hauptreform der Erziehung in Comenius Sinn aus zehn Ursachen nicht zu Stande kommen konnte, zumal im damaligen Zeitalter hundert Unglücksfälle dazwischen kamen, so hatte Comenius dabei seine Mühe doch nicht ganz verloren. Seine Vorschläge (obgleich die meisten seiner Werke uns die Flamme geraubt hat) sind ans Licht gestellt, ja sie liegen grösstentheils (so einfach sind sie) in aller Menschen Sinne; nur erfordern sie Menschen von Comenius Betriebsamkeit und Herzenseinfalt zur Ausführung. Wenn er auflebte und unsre neue Erziehung betrachtete, was würde der fromme Bischof zu mancher Marketenderei sagen?

Sein Plan ging indess noch weiter. Er sahe, dass seine Erziehungsreform ihren Zweck erreichte, wenn nicht die Geschäfte verbessert würden, zu denen Menschen erzogen werden; hier griff er das Übel in der Wurzel an. Er schrieb eine Panegersie, einen allgemeinen Aufruf zur Verbesserung der menschlichen Dinge, in welchem ihm St. Pierre an Ernst, und (ich möchte sagen) an heiliger Einfalt selbst nachstehen möchte. Er ladet aufs menschlichste dazu ein; meint, es sei ja Unsinn, Glieder heilen zu wollen, ohne den ganzen kranken Leib zu heilen; ein gemeinschaftliches Gut sei eine Gemein-Freude; gemeine Gefahr fordre auch gemeinschaftliche Sorge und schlägt Mittel zur Berathschlagung vor. Die menschlichen Dinge, die er für verderbt hält, seyn Wissenschaften, Religion und Staatseinrichtung. Ihrer Natur nach bezeichneten sie den Charakter unsres Geschlechts (Humanität), mithin die eigentliche Menschheit, indem Wissenschaft den Verstand, Religion den Willen, die Regierung unsre Fähigkeit zu wirken, bestimmen und bessern sollte. Aller Menschen Bestreben gehe dahin; denn jeder wolle wissen, herrschen und geniessen; edlere Seelen seyn nach der edelsten Macht, der wahren Wissenschaft, und einer unzerstörlichen Glückseligkeit begierig; sie zu befördern opferten sie Kräfte, Mühe, ihr Leben selbst auf. In uns liegen also ewige

Wurzeln zu einem Baume der Wissenschaft, der Macht und des Glücks; Philosophie solle uns Weisheit, politische Einrichtung den Frieden, Religion innere Seligkeit geben; diese drei Dinge seyn nur Eins; sie könnten nie von einander, nie vom Menschen gesondert werden, ohne dass er ein Mensch zu seyn aufhöre. Sie ziemten ihm allerwege und allenthalben.

Jetzt zeigt Comenius, wie und wodurch alle drei verderbt sein? Der Verstand werde von wenigen wenig gebraucht; der Wille unterliege den Begierden; man suche Reichthum, Ehre, Lust, Eitelkeiten, Schatten der Dinge; man suche sich ausserdem nicht in sich selbst. Man wisse nicht, was man wollen, thun, wissen solle; man theile sich in philosophische, politische Religionssekten; man streite, ohne einander zu überzeugen, und doch sei es das einzige Zeichen, dass man selbst weiss, wenn man andre überzeuget. Die Weisheit werde in Bücher gekerkert, nicht in der Brust getragen; unsre Bücher sein also weise, nicht wir. Selten habe man bei der Wissenschaft einen wahren Zweck; man lerne, um zu lernen, oder noch zu thörichtern Absichten. Das Band der Sprache sei zerrissen; und noch habe keine einzige Sprache ihre Vollkommenheit erreicht. Die Gebrechen, deren er die Religion zeihet, führt er nur kurz und mit Bedauern an, da sie zu offen am Tage liegen. In der Politik meint er: nichts könne regieren, als das Rechte, niemand andre regieren, als der sich selbst zu regieren weiss. Menschen-Regierung sei die Kunst der Künste; ihr Zweck sei Friede. Mithin zeugen alle Kriege und Unordnungen der menschlichen Gesellschaft, dass diese Kunst noch nicht da sei; weder zu regieren, noch regiert zu werden wüssten die Menschen; von welchen Verderbnissen er sowohl die Ursachen, als die Schändlichkeit und den Schaden klar vorlegt. —

Von jeher, führet er fort, sei das Bestreben der Menschen dahin gegangen, diesen Übeln abzuhelfen; und zeigt mit grossem Verstande, sowohl was man bisher dazu gethan und auf welchen Wegen man's angegriffen habe, als auch wesshalb diese Mittel unhinreichend oder unwirksam geblieben. Indessen sei der Muth nicht aufzugeben, sondern zu verdoppeln. Manche Krankheiten tilge die Zeit; in der verdorbenen Menschheit sei der Trieb zu ihrer Verbesserung unaustilgbar, und auch in den wildesten Abwegen wirksam. Nur müsse die Menschheit ihr wahres Gute, so wie die Mittel dazu, ganz und rein kennen lernen; sie müsse

von den Ketten böser Gewohnheiten befreiet werden, und nicht eher nachlassen, bis sie in einer Allgemeinheit zum Zweck gelange. Zu dieser Harmonie wirke selbst der Hass der Sekten, ihre bittre Verfolgungen und Kriege gegen einander in Wissenschaften, Religion und Regierungsanstalten; alles zeige, dass eine grosse Veränderung der Dinge im Werk sei. Ohne Uns könne diese Veränderung keine Verbesserung werden; wir müssten zu ihr und zwar auf bisher unversuchten Wegen, auf dem Wege der allgemeinen Einheit, Einfalt und einer freien Entschliessung (Spontaneität) mitwirken. Der Zweck der Einheit und allgemeinen Verbindung liege in unserm Geschlecht; nur durch Einfalt könne unser Verstand, Wille und Handlungsweise von ihren Verderbnissen loskommen; dahin wiese die einträchtige Norm unsrer gemeinen Begriffe, Fähigkeiten und Instinkte; mittelst dieser, und dieser allein käme man ohne alle Sophisterei zum reinen Gute der Wahrheit. Freiheit des Willens endlich sei der Charakter des Göttlichen in uns; Gott zwinge nicht, und wolle nicht, dass Menschen gezwungen, sondern gelehrt, geleitet, unterstützt werden. So weit wir vom Wege der Einigkeit, Einfalt und Sinnesfreiheit abgewichen sein: so sei eine Rückkekr dahin möglich, sobald wir uns nur vornähmen, ohne Ausschliessung Alles, für Alle, auf alle Art und Weise zu verbessern. In diesen drei Worten liege das ganze Geheimniss (omnia, omnibus omnimode esse emendanda): denn alle bisherigen Vereitelungen guter Bemühungen seien bloss daher gekommen, dass man nicht Alles, nicht für Alle, nicht auf alle Weise habe verbessern wollen, sondern zurückbehalten, geschont, geschmeichelt und dadurch das Böse oft ärger gemacht habe. Das Studium zu partikularisiren sei die ewige Grundlage der Verwirrung; jeder rathe, sorge für sich, für alle niemand. Man schaue gewöhnlich auch nicht ringsumher, sondern dieser auf dies, jener auf jenes; dafür sei er entbrannt, und vergesse, hindere, verachte alles andre. Am wenigsten habe man den ganzen Apparat von Kräften und Mitteln angewandt, dessen die Menschheit fähig ist, ja den sie wirklich im Besitz hat. Sehr ernstlich begegnet Comenius den Einwürfen, dass eine allgemeine Verbesserung unmöglich sei, und ein Unternehmen der Art zur Zerstörung aller bisherigen Einrichtungen gereichen würde. Möglich sei sie allerdings; das zeigte die Haushaltung der Natur, der Begriff der

Kunst, die Identität der Menschheit; auf dem Wege der Einfalt werde man die Möglichkeit einer solchen Verbesserung wohl finden: denn sie liege allenthalben vor uns, und die Einfalt selbst sei das wirksamste Gegengift aller Verwirrung. Auch den freien Willen der Menschen glaubt Comenius auf seiner Seite zu haben, sobald man sie nur nicht täuschte, sondern in Allem für Alle rein sorgte. Nichts als das Schlechte würde zerstört; nur das Überflüssige würde hinweggethan; das Gute bliebe, mit unendlich vielem, neuem Gutem vermehrt, verstärkt, vereinigt. Hiezu ladet er nun in der einfältigsten Herzensprache die Menschen ein; der Bischof spricht zur gesamten Menschheit, wie zu seiner Gemeine. —

Glauben sie nicht, dass dergleichen Utopische Träume, wie man sie zu nennen pflegt, Nutzlos seyn: die Wahrheit, die in ihnen liegt, ist nie Nutzlos. Dem Comenius könnte man sagen, was der Cardinal Fleury dem St. Pierre sagte, da dieser ihm sein Project des ewigen Friedens und des Europäischen Reichstages überreichte: „Ein wesentlicher Artikel ist darinnen vergessen, die Missionarien nämlich, die das Herz der contrahirenden Fürsten zu diesem Frieden und zu diesem Reichstage disponieren"; allein wie St. Pierre sich bei seinem Projekt auf den grossen Missionar, die allgemeine Vernunft, und ihre Dienerin, die Zeit, oder allenfalls die Noth verliess; so wahrscheinlich auch Comenius. Er schrieb eine Consultation (ich weiss nicht, ob er sie umhergesandt habe), die sogar erst dreissig Jahre nach seinem Tode gedruckt ward [1]). Da sie wenige Bogen enthält, wünschte ich, dass sie übersetzt erscheine, wenn auch nur zum Zeichen, wie anders man damals über die Verbesserung der Dinge schrieb, als man jetzt zu schreiben gewohnt ist. Fromme Wünsche der Art fliegen nicht in den Mond; sie bleiben auf der Erde, und werden zu ihrer Zeit in Thaten sichtbar. Es schweben nach Ariosto's schöner Dichtung immerdar einige Schwäne über dem Fluss der Vergessenheit; einige würdige Namen erhaschen sie, ehe diese

---

[1]) Comenii hist. fratrum Bohemorum: accedit Ej. Panegersia, de rerum humanarum emendatione, edid. Buddeus Halae 1702. Rieger in seiner Geschichte der Böhmischen Brüder führt an, dass in der Waisenhausbibliothek zu Halle noch mehrere Handschriften von Comenius daseyn sollen; wären nicht einige davon für unsere politisch-pädagogischen Zeiten des Drucks werth? (Anmerkung Herders.)

hineinsinken, und schwingen sich mit ihnen zum Tempel des Andenkens empor.“

---

## Nachwort.

Drei grosse deutsche Männer sind es, die für die Verbreitung der Anschauungen und für die Wacherhaltung des Andenkens des Comenius das meiste gethan haben: Leibniz, Herder und Goethe. Sie waren — um mit Herders Schlussworten zu reden — die Schwäne, die über dem Fluss der Vergessenheit schwebend, den würdigen Namen des grossen Mannes erhaschten, ehe er in diesen Fluss versank und die sich mit ihm zum Tempel des Andenkens emporschwangen. Und wenn es richtig ist, dass mancher Wunsch des menschenfreundlichen Bischofs kein „frommer Wunsch“ geblieben, sondern in Thaten auf der Erde sichtbar geworden ist, so gebührt ein wesentlicher Anteil der gewaltigen Geistesarbeit der genannten Männer, die das begonnene Werk an ihrem Teile fortsetzten und als fleissige Bauleute an dem Baue des Tempels weiter gewirkt haben.

Bei der nahen geistigen Verwandtschaft, welche die drei grossen Männer ebenso sehr mit Comenius wie untereinander verbindet, ist es sehr wahrscheinlich, dass die Vorliebe und Hochschätzung, die Leibniz dem grossen Zeitgenossen zuwandte, sich späterhin auf Herder und von diesem auf Goethe übertragen hat. Wenn man den obigen Brief Herders liest, so gewinnt man die Überzeugung, dass er die Ode, die Leibniz auf die Kunde von Comenius' Tod dichtete [1]), gekannt und als er seinen Brief schrieb, im Gedächtnis gehabt hat; denn die Äusserung, wo er von dem zeitgenössischen Comenius (nämlich St. Pierre) sagt, dass „seine Grundsätze, seine Wünsche und seine Hoffnungen gewissermassen der Geist aller Guten und Würdigen in Europa geworden seien“, ist doch lediglich eine Verdeutschung der Schlussworte der erwähnten Ode, die da lauten:

Tempus erit, quo te, Comeni, turba bonorum,
Factaque, spesque tuas, vota quoque ipsa colet.
Dich, Comenius, wird, dein Thun, dein Hoffen, dein Wünschen
Ehren und pflegen dereinst, wer zu den Guten sich zählt.

---

[1]) S. M.H. der C.G. 1892 S. 73 u. 168 f.

Es ist sehr bemerkenswert, dass Comenius in der Vorstellung Herders als Deutscher lebt: ja er nennt ihn geradezu „einen Mann unserer Nation", obwohl ihm die slavische Abstammung gewiss nicht unbekannt war. Aber mehr Recht als diejenigen Deutschen, welche ihn aus dem Kreise der nationalen Geisteshelden ausscheiden — es ist erfreulich, dass die Allgemeine deutsche Biographie, die ihn aufgenommen hat, hierhin nicht gehört —, hat unzweifelhaft Herder, der die für das 16. und 17. Jahrhundert richtige Bemerkung macht, dass man Mähren und Böhmen zu Deutschland rechnen müsse, und der wohl wusste, dass Comenius, der in Deutschland seine Studien gemacht, in Deutschland gewirkt, in deutscher Sprache Bücher geschrieben hat, in geistiger Beziehung den Stempel deutschen Wesens an sich trägt. Oder gab es damals etwa ein mährisches oder böhmisches Geistesleben, das von deutschem Geiste und deutscher Bildung unabhängig war?

Die Skizze, welche Herder von den Brüdern, deren Gemeinden Comenius entstammte, von dem Wirken, dem Wesen und den Zielen seines Helden giebt, ist so meisterhaft entworfen, dass jede neue Darstellung nur eine Erweiterung der gegebenen Charaktristik bieten kann, kaum aber etwas wesentlich Neues finden dürfte, was hinzuzufügen wäre.

Aus der Brüderschaft, der Comenius angehörte — sagt Herder —, entsprang jener Funke, der in den dunkelsten Zeiten des geistlichen Despotismus alle Länder wie ein Feuer durchlief und „jene vielnamigen Albigenser, Waldenser, Lollarden u. s. w. weckte". Durch sie war der Grund zur Reformation gelegt. Wer sie und ihre Geschichte betrachtet, dem tritt eine „Ilias beweinenswerter Umstände" entgegen.

Auch Comenius ist in die schweren Kämpfe und Verfolgungen, die die Brüder zu erdulden hatten, verwickelt worden. „Aber er betrug sich bei Allem mit der Würde eines apostolischen Lehrers." Ist es nicht etwas Grosses, wenn ein Mann wie Herder Jemandem eine derartige Würde zuspricht und hat nicht die neuere Forschung dies Urteil durchaus bestätigt?

Ganz im Gegensatz zu denjenigen, welche bis auf den heutigen Tag in Comenius lediglich den Reformator der Erziehungslehre erkennen wollen, betont Herder ausdrücklich, dass diese Fragen des Mannes Pläne und Thaten keineswegs erschöpften, ja seinem

letzten und höchsten Ziele lediglich als Mittel dienten. Herder hat über der Janua und dem Orbis pictus, die er noch immer für unübertroffen erklärt, keineswegs die Pansophie und den Weckruf (Panegersie) und die Consultatio catholica des Comenius vergessen. Auf alle Wissenschaften, auf Religion und Staatseinrichtung, erstreckt sich des „frommen Bischofs“ Aufmerksamkeit und Fürsorge.

Und nachdem Herder die Mittel und Wege geschildert, die Comenius für die Förderung des Wohles der Menschheit in Vorschlag bringt, fügt er seinem Briefe die denkwürdige und beachtenswerte Mahnung bei, die ihm wie seinem Helden zu hoher Ehre gereicht:

„Glauben Sie nicht, dass derartige utopische Träume, wie man sie zu nennen pflegt, nutzlos seyn: Die Wahrheit, die in ihnen liegt, ist nie nutzlos.“

Möchte auch das heutige Geschlecht darin eine Mahnung und einen Weckruf erkennen, der sie zum Kampfe für den Fortschritt der Menschheit im Geiste unseres „apostolischen Lehrers“ ermutigt.

**Ludwig Keller.**

---

# Das Religionsgespräch zu Münster (Westf.) am 7. und 8. August 1533.

## Ein Beitrag zur Geschichte Bernhard Rothmanns und des sog. Anabaptismus.

Von

**Dr. Heinrich Detmer,**

Oberbibliothekar an der Kgl. Paulinischen Bibliothek zu Münster (Westf.).

---

Wenn es in neuerer Zeit gelungen ist, das Wesen und die Geschichte der täuferischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts im einzelnen genauer aufzuklären, und wenn schon jetzt, so viel auch immer noch zu thun übrig bleibt, als Resultat der Forschung gelten darf, dass für die richtige Erkenntnis und gerechte Würdigung der dem Täufertume zu Grunde liegenden Ideen die Bahn geebnet ward, so ist das neben der sorgsamen Hingebung vieler an die zu lösende Aufgabe in erster Linie dem Umstande zu verdanken, dass aus Archiven und Bibliotheken immer reichlicheres und immer gewichtigeres Material zu Tage gefördert werden konnte, in dem die Häupter der einst so blutig verfolgten Partei selbst ihre Stimme erhoben, ihre Anschauungen begründet und ihr Programm entwickelt haben. Die Zeit ist vorbei, in der hauptsächlich die Schriften der Gegner massgebend gewesen sind für die Beurteilung der Tendenzen und Ziele täuferischer Gesinnung. Geisteserzeugnisse und Gemütsbekundungen, wie wir sie namentlich von Hans Denck und Balthasar Hubmaier besitzen, können auch in unseren Tagen eine eindringliche Wirkung nicht verfehlen; und aus ihnen begreift man mehr und mehr, wie die ernsten und tiefdurchdachten Mahnungen der Vertreter der friedlichen Richtung des Täufertums gewaltigen Einfluss gewinnen konnten auf die grosse Zahl derjenigen, die, der alten katholischen Kirchenlehre entfremdet, auch in den neuen, einander nur zu häufig widersprechenden Lehren der Reformatoren keine Befriedigung für ihr religiöses Gefühl fanden und sich nachdrücklichst verwiesen fühlten auf das Urchristentum und auf die Verwirklichung der Idee vom Reiche Gottes in engem Anschluss an die Lehre Jesu und seiner Apostel. Zwar ist es unter den Täufern der ersten Zeit niemals zu festen Organisationen, zu dauernden oder allgemein bindenden Gemeindeformen gekommen; aber Versuche dazu sind mehrfach

gemacht[1]). Dass sie scheiterten, lag doch nicht nur an dem unversöhnlichen Hasse, mit dem Katholiken und Protestanten in gleicher Weise den gemeinsamen Gegner verfolgten und für immer zu vernichten suchten, sondern es lag nicht minder auch an dem Mangel an einheitlichem zielbewusstem Zusammenschlusse unter einander, ein Mangel, der sich von Anfang an bei den Brüdern geltend machte, und der um so verhängnisvoller werden musste, je mehr die ganze Gesinnungsrichtung der Partei dem Hervortreten und Überwiegen subjektiver Neigungen der einzelnen Führer an den verschiedensten Orten günstig war.

So zweifellos es bei den Täufern eine ganze Reihe gemeinsamer religiöser Grundsätze und Ideen gegeben hat, die neben der Bethätigung praktischer Frömmigkeit auch die Bildung einer täuferischen Kirche in jenen Tagen hätten begünstigen können, zumal seitdem mit der Einführung der Spättaufe (nicht etwa schon mit der Anzweifelung und Verwerfung der Kindertaufe) ein deutliches Merkmal und eine bestimmte Form für eine abgesonderte Gemeinschaft gefunden war, ebenso zweifellos bleibt auch, dass bei ihnen schliesslich doch die einer einheitlichen Verbindung widerstrebenden Elemente bei weitem überwogen. Für die Fruchtbarmachung der allgemeinen Überzeugung, den echten Christen müsse die ursprüngliche Überlieferung der Bibel in allem die einzige Richtschnur sein und die Brüder müssten sich verbinden, um das Ideal der christlichen Vollkommenheit hier auf Erden nach dem Muster der apostolischen Zeit zu erstreben und zu vollenden, wurde alsbald die Thatsache hinderlich, dass sich unter den verschiedenen Häuptern der Partei über die Art und das Mass der Bibelauslegung tiefgehende Gegensätze zeigten, die nicht zu überbrücken waren, da die einen Führer sich standhaft vorwiegend an das „äussere Wort“, d. h. an den Buchstaben der heiligen Schrift selbst, glaubten halten zu müssen, die anderen entschieden mehr an das „innere Wort“, an die ihnen, wie sie verkündigten, persönlich gewordenen unmittelbaren inneren Offenbarungen und Erleuchtungen des heiligen Geistes. Zu welchen Verirrungen und zu welchen Missleitungen des Volkes solche Berufungen auf göttliche Eingebungen führen konnten, das beweist schon das Beispiel des Zwickauer Propheten Nikolaus Storch, das beweist noch mehr das Beispiel Thomas Münzers und, anderer zu geschweigen, am eindringlichsten und erschütterndsten das Beispiel des Jan Matthys, der, die apokalyptisch-chiliastischen Schwärmereien eines Melchior Hofmann auf die Spitze treibend, die Errichtung des tausendjährigen Reiches mit dem Schwerte erzwingen, die ihm widerstrebenden Ungläubigen rücksichtslos vernichten wollte, und

---

[1]) Es sind doch nicht bloss Versuche gemacht worden; vielmehr haben feste Organisationen sehr frühzeitig bestanden. Die Schriftleitung.

auf dessen Einfluss die Entwickelung der Münsterschen Tragödie zurückzuleiten ist, durch deren furchtbaren Verlauf und Schluss das Täufertum überhaupt zunächst tötlich getroffen schien.

Jedoch auch ohne dass es, freilich nicht immer ganz widerspruchslos, zu solchen überspannten und verwerflichen Gestaltungen und Abarten gekommen wäre, ist es schon an sich verständlich, dass für die Bildung einer einigermassen fest und sicher organisierten grösseren kirchlichen Gemeinschaft kein empfänglicher Boden bei einer Partei war, die, wie gesagt, je nach Orten und Verhältnissen den persönlichen, trotz mancher Übereinstimmungen doch auch wieder weit von einander abweichenden Anschauungen der einzelnen durch Talent, durch Geist oder durch ungebändigte Leidenschaft hervorragenden Häupter den weitesten Spielraum gewährte. Ausserdem fielen nicht selten gerade die Männer, die sich eine allgemeinere Autorität zu erringen verstanden hatten, der Verfolgung zum Opfer; rasch und häufig wechselten die Vorsteher der Gemeinden. Es kam hinzu, dass innerhalb des Täufertums, wenn es auch nicht an genauer normierten Satzungen fehlte, doch eine ziemliche Abneigung gegen den Zwang äusserer Kirchengebräuche und vorschriftsgemässer Dogmen vorhanden war; einen besonderen geistlichen Stand erkannte man überhaupt nicht an. Von der grössten Tragweite erwies es sich ausserdem, dass die Brüder, weit davon entfernt, bei den weltlichen Gewalten Unterstützung und Schutz für ihre Gesamtheit zu suchen, vielmehr ihrerseits umwandelnden Einfluss zu gewinnen trachteten auf die Gestaltung der politischen und sozialen Zustände der damaligen Zeit, indem sie ihre aus der Bibel entnommenen Vorstellungen über viele Verhältnisse in den Tagen der ersten Christengemeinden auch noch jetzt für bindend und durchführbar erklärten. So boten die Täufer eine Zielscheibe nicht nur für die Angriffe der katholischen und protestantischen Theologen, die in ihnen eine verdammungswürdige Sekte erblickten, sondern ebenso für die Angriffe der weltlichen Obrigkeiten, die sich zum Ruin dieser Schwärmer vereinigten. Man fühlte sich gewarnt durch das Beispiel des Aufruhrs während des Bauernkrieges, in den ja auch Thomas Münzer verwickelt gewesen war, und man versagte einem Bunde die Duldung, der sich den Ordnungen eines geregelten Staatswesens zu entziehen gedachte, der den Eid, den Kriegsdienst, die Rechtshändel, das Bekleiden eines öffentlichen Amtes verbot, und der die Einführung des Kommunismus befürwortete, wenn auch zunächst mehr die eines freiwilligen, zum Besten der Bedürftigen berechneten, als die eines erzwungenen Kommunismus.

Die allerseits mit dem ingrimmigsten Hasse verfolgte Partei hat von ihren Gegnern den Namen der „Wiedertäufer“ erhalten. Zutreffend ist diese Bezeichnung nicht; denn für die Brüder handelte es sich nicht etwa um eine Wiederholung des Taufsakraments, sondern vielmehr um die erste gültige Erteilung desselben, weil

nach ihrer Überzeugung der Empfang der Kindertaufe unangebracht und wertlos gewesen sei. An die Stelle dieses historisch gewordenen, in frühester Jugend gespendeten heiligenden Gnadenmittels setzten sie, weit hinausgehend über die blosse Anzweifelung und Ableugnung seines Werts und seiner Kraft, die ihnen allein schriftgemäss und wirksam erscheinende Form der Spättaufe. Nur diese, gläubig empfangen, galt ihnen als das Merkmal für die Aufnahme in die Gemeinde der Wiedergeborenen, der Auserwählten Gottes, zugleich aber auch als das feste Gelübde, fortan ein stilles, weltentsagendes Leben zu führen, die Sünde zu fliehen und allein Christi Willen und Gebote zu erfüllen. So mannigfache Unterschiede sich auch bei den Anhängern des Täufertums in den Anschauungen über das Leben und dessen wahrhaft christliche und gottgefällige Einrichtung gezeigt haben mögen, so verschiedenartig auch immer die Folgerungen gewesen sind, zu denen allmählich in der Entwickelung des Lehrsystems geschritten wurde: an der Nutzlosigkeit der Kindertaufe zum wenigsten hat niemals einer der Taufgesinnten gezweifelt, wenn es auch bei manchen erst geraumer Zeit bedurfte, sie zum Empfange der Spättaufe zu überreden. Die Spättaufe, zuerst am Anfange des Jahres 1525 in der Schweiz ausgeübt, gab zur Einsetzung einer fast beispiellos heftigen Verfolgung der gesamten Sekte das Zeichen; sie war es auch, die für alle auseinandergehenden Richtungen innerhalb dieser Partei den gemeinsamen Namen der „Wiedertäufer“ erzeugt hat.

Unzweifelhaft hingen die Vorgänge in Münster während der Jahre 1533 bis 1535 in ihrem Werden enge mit den täuferischen Strömungen zusammen, die bereits seit mehr als einem Jahrzehnt die deutschen Lande durchzogen. Innerhalb der Mauern der alten westfälischen Bischofsstadt, in der sich erst eben nach schweren inneren Kämpfen das freie Wort des Evangeliums siegreich durchgerungen hatte, sollte die radikalste Richtung des Täufertums ihre höchsten Triumphe feiern, hier die verderblichsten Früchte ihrer Saat zeitigen, hier aber auch nach erbitterter Gegenwehr von der Vernichtung ereilt werden. Nur eine verhältnismässig kurze Spanne Zeit liegt zwischen dem 14. Februar 1533, der Münster zu einer vertragsmässig evangelischen Stadt gemacht hatte, und jenen stürmischen Februartagen des folgenden Jahres, in welchen der völlige Sieg der niederländischen Apostel besiegelt worden ist. Münstersche Bürger, das ist wahr, haben von Anfang an mit an der Spitze der beginnenden und vollendenden Bewegungen gestanden, und ohne lebhaften Zuspruch aus heimischen Kreisen hätte der Aufruhr wohl sicher weder den gewaltigen Umfang noch die verheerende Kraft annehmen können, die ihm schliesslich innewohnte. Aber an den beiden die Geschicke Münsters hauptsächlich bestimmenden Wendepunkten der Ereignisse waren es doch fremde Persönlichkeiten und Einflüsse von aussen, die, in ihrer allmählichen

Einwirkung freilich nicht immer deutlich nachweisbar, in ihren Erfolgen jedoch stets klar erkenntlich, den Umschwung der öffentlichen Meinung hervorgebracht und nicht nur die religiöse Stimmung in der Stadt, sondern gleichzeitig auch die Bestrebungen auf dem sozialen Gebiete in völlig neue Bahnen gelenkt haben. Die erfolgreiche Propaganda der aus dem Jülichschen Amte Wassenberg vertriebenen Prädikanten, die unter der geistig überlegenen Führung eines Heinrich Roll mit ihrer Verwerfung der Kindertaufe sowie der Sakramente überhaupt und des äusseren Worts als Werkzeuge göttlicher Einwirkung, mit ihrem Hinweise auf die unvermittelt sich äussernde Macht des von Christus verheissenen heiligen Geistes und auf den Zustand einer innigen, unsichtbaren Gemeinschaft mit Gott unter notwendiger Absonderung von jeder zeitlichen, sichtbaren Gemeinschaft mit den Ungläubigen dem Täufertume nahe verwandte, teils radikale Elemente, teils mystisch-schwärmerische Ideen nach Münster verpflanzten — diese Propaganda, wohl erwogen und kräftig durchgesetzt, war gewiss geeignet, hier den Boden für spätere, viel weiter gehende, gefährlichere Theorien vorzubereiten und das Volk Schritt für Schritt für die verderblichen Irrlehren der Ultra-Melchioriten innerlich empfänglich zu machen. So sehen wir denn, dass gerade hier die Flüchtlinge und Sendboten aus den benachbarten Niederlanden später grossen Beifall und zahlreichen Anhang fanden, indem sie als treue Jünger Melchior Hofmanns immer weiter zur Abkehr von jeder bestehenden Kirche mit ihren nichtssagenden Formelwerken drängten, indem sie von der Taufe der Mündigen, Verständigen und Gläubigen als dem Zeichen der Aufnahme in den neuen Bund der Gottbegnadeten predigten und indem sie das nahende Ende der gegenwärtigen Welt verkündeten, dem der Aufbau des neuen Jerusalem unmittelbar folgen werde. Wir können vollauf begreifen, wie dann hier hernach die Lehren des Jan Matthys begeisterten Wiederhall finden mussten, die den Umsturz der Welt mit Gewalt vollzogen wissen wollten, die, auf göttliche Gesichte und Offenbarungen gestützt, die Vernichtung der Gegner forderten, und die Münster als die auserwählte Stätte der Erlösung bekannt gaben, an der sich die Verheissung von einem wahren Reiche Christi auf Erden erfüllen sollte.

Und doch, so gross der Zuzug aus der Fremde war, so willig man auch der verführerischen Sprache der neuen Gäste lauschte, man blickte im Münsterschen Volke doch immer auf den Mann, der es verstanden hatte, sich in seltener Weise die Gunst der grossen Masse zu erwerben, der nun schon seit längerer Zeit die Seele, das anerkannte Haupt der kirchlichen Bewegungen in der Stadt gewesen war. Bernhard Rothmann, ein Kind der westfälischen Erde, auf ihr erzogen und infolge Unterstützung einflussreicher Gönner in der berühmten humanistischen Domschule zu Münster, dann auf der Universität in Mainz ausgebildet, hatte

seine geistliche Thätigkeit als junger Kaplan und Prediger an der Stiftskirche zu St. Mauritz unmittelbar vor den Thoren Münsters begonnen. Aufgeweckten Geistes, feingebildet und wohlberedt, scheint er zunächst vollkommen im Sinne der alten Kirche gewirkt zu haben. Allein schon bald, etwa im Jahre 1529, wurde seine Rechtgläubigkeit verdächtig. Eine ihm von Seiten der Stiftsherren ermöglichte längere Reise zum weiteren Studium der Theologie bestärkte ihn nur in den Anschauungen, deren Änderung jene gehofft hatten; denn gleich nach seiner Rückkehr trat er mit seinen evangelischen Anschauungen unverhohlen hervor. Seine Gemeinde wuchs von Tag zu Tag. Die errungenen Erfolge beutete er aus, indem er auf Kosten mancher seiner Anhänger eine zweite, längere Reise unternahm, dieses Mal besonders nach Wittenberg und Strassburg, um dort an Ort und Stelle die kirchlichen Einrichtungen kennen zu lernen. Kaum wieder in Münster angelangt (Juli 1531), begann er in Wort und Schrift den systematischen Kampf gegen den Katholizismus, mit der Absicht, in Münster ein neues Kirchenwesen zu begründen. Kein Einschreiten seiner nächsten Stiftsobrigkeit, keine Massregel des Münsterschen Domkapitels, das sogar die Hilfe des Kaisers gegen ihn in Anspruch nahm, machte ihn in seinem Vorgehen wankend. Er kannte die allen Glaubenssachen gegenüber laue und schwankende Haltung des damaligen Bischofs Friedrich von Wied, er trotzte den ihm von diesem erzwungen erteilten Befehlen; und als ihn schliesslich die bischöfliche Landesverweisung ereilte (Januar 1532), wich er zwar von St. Mauritz zurück, aber nur, um sofort seine Thätigkeit nur noch wirksamer in der auf ihre Selbständigkeit stolzen Stadt Münster zu entfalten. Seine feurige Beredsamkeit verfehlte hier ihren Eindruck auf die weitesten Schichten der Bevölkerung nicht. Die starke demokratische Partei innerhalb der Gildegenossenschaften fiel ihm augenblicklich zu; auch Mitglieder der angesehensten Familien zählten bald zu seinen unbedingten Anhängern. So sehr sich immerhin im Laufe der Zeit bei der Münsterschen Einwohnerschaft mit den rein religiösen Strömungen auch soziale und politische Tendenzen verbinden mochten —, es war in der Hauptsache doch der unermüdlich kirchlich-reformatorische Eifer Bernhard Rothmanns und die überzeugende Gewalt seiner die Massen mit sich fortreissenden Rede, was zuwege brachte, dass schon am 10. August 1532 unter Zustimmung des schwächlichen und eingeschüchterten Rats sämtliche Pfarrkirchen der Stadt mit evangelischen Predigern besetzt wurden. Zwar hat es noch eine ganze Weile gedauert, bis nach mancherlei tumultuarischen Zwischenfällen und ungeachtet des unter Franz von Waldeck kräftiger eingreifenden Widerstandes der Landesregierung diese Errungenschaft durch Vermittlung des Landgrafen Philipp von Hessen am 14. Februar 1533 die bischöfliche und landständische Anerkennung gefunden hat; aber ein dauernder Erfolg war dann auch um so mehr vor-

anzusehen, da, wie in Niederdeutschland überhaupt, so ebenfalls hier die Anlehnung speziell an das Luthertum gewährleistet schien. Denn während der Vertragsverhandlungen war vereinbart worden, dass die künftige Einrichtung der evangelischen Kirche in Münster unter die Aufsicht des hessischen Landgrafen und des Kurfürsten von Sachsen gestellt werden sollte.

Zu einer wirklichen Neubegründung des Kirchenwesens in Münster ist es jedoch gar nicht gekommen; vielmehr verblieb es nur bei den ersten Ansätzen dazu. Hindernd war niemand anders als Bernhard Rothmann selbst, der bisher den Schwerpunkt seiner Wirksamkeit in der Bekämpfung des Katholizismus gesehen hatte, nun aber, da sein nächster Zweck erreicht war, seine eigenen, dem Luthertume vielfach widersprechenden Anschauungen zur Geltung zu bringen versuchte. Anfänglich lutherisch gesinnt, wie sein vom 23. Januar 1532 datiertes „Glaubensbekenntnis“ besonders in der Betonung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bezeugt, gehörte auch er zu der grossen Zahl von Männern jener Zeit, die sich nach und nach der radikaleren Richtung Zwinglis näherten. Seine im Sommer 1531 nach Strassburg unternommene Reise [1]), sein dortiger Verkehr mit Capito, in dessen Hause er auch die Bekanntschaft Schwenkfelds und Rolls gemacht hat, ist in dieser Hinsicht nicht ohne nachhaltige Einwirkung geblieben; und wenn wir auch im einzelnen nicht wissen, in welchem Umfange er sich schon dort Ideen Zwinglis zu eigen machte, so steht doch fest, dass er bereits in den am 15. August 1532 gemeinschaftlich mit den übrigen evangelischen Predigern Münsters eingereichten „Artikeln über kirchliche Missbräuche“ die Lehre vom Abendmahle nachdrücklich im Sinne der Schweizer Reformatoren vertrat. Die nämlichen Artikel sind u. a. auch von Brictius tom Norde, Johann Glandorp und Peter Wirtheim unterzeichnet, von Männern also, die sich, wie wir wissen, noch späterhin als gute Lutheraner bewährten. Wir erblicken darin den deutlichen Beweis dafür, wie unter den evangelischen Führern während der Bekämpfung des gemeinsamen katholischen Gegners Meinungsverschiedenheiten selbst bei wichtigen dogmatischen Fragen in den Hintergrund gestellt wurden.

Seit Rothmann sich mehr und mehr den Zwinglischen Lehren zuneigte, fehlte in Münster zunächst überhaupt eine geeignete Persönlichkeit, die befähigt gewesen wäre, ihm sowie der ihm unbedingt ergebenen Masse des Volks gegenüber die Wittenberger Richtung kraftvoll zu vertreten. Das wurde erst anders, als bald

---

[1]) Am 17. Mai 1531 schreibt Rothmann aus Speier an Gerh. Reining in Münster: „.... Argentoratum hinc abire decrevi, quod merito omnium christianarum urbium ac ecclesiarum coronam esse et palmam obtinere deprehendo.“

nach dem Vertrage vom 14. Februar 1533 Johann von der Wieck zum dauernden Aufenthalte in seine Vaterstadt übersiedelte, um hier das ihm übertragene Amt eines Syndikus zu verwalten. Aus innerster Überzeugung ein strenger Lutheraner, sah er auch in politischer Beziehung den engsten Anschluss an die Verfechter der Augsburgischen Konfession und die Glieder des Schmalkaldischen Bundes als das einzige Mittel an, die Zukunft Münsters als einer evangelischen Stadt dauernd sicherzustellen. Hatte er schon vordem aus der Ferne dafür gewirkt, wie viel mehr that er es jetzt, da er am Orte selbst die Fäden der Verwaltung in seiner Hand hielt! Die Zeit war vorbei, in der das Stadtregiment Abweichungen bei inneren Fragen des evangelischen Kirchenwesens entweder nicht sah oder absichtlich ausser Acht liess, aber auch die Zeit, in welcher Rothmann in ihm wichtig scheinenden Punkten schwieg oder nachgab. Es war ein Zeichen für seine von der Volksgunst getragene herrschende Stellung, wenn ihm, dem keine Mahnungen von auswärts, auch nicht die gewichtigen Worte Luthers und Melanchthons von der einmal betretenen Bahn zurückzubringen vermochten, die Ausarbeitung einer Kirchenordnung und damit die Entscheidung über die Grundlinien einer künftigen Kirchenverfassung in Münster überlassen blieb. Indem er alsbald seine Aufgabe nach oberdeutschem Muster löste, und indem noch vor von der Wiecks Eintreffen seine Entwürfe die Genehmigung des am 3. März neu gewählten, in seiner Mehrheit den demokratischen Kreisen der Gilden entnommenen Rates fand, war der Lutherischen Partei offen und in aller Form der Krieg erklärt. Rothmann war währenddessen ein anderer geworden; denn inzwischen hatte sich in ihm die Umwandlung vollzogen, die ihn über die Ansichten Zwinglis hinaus weiter zu jenen dem Täufertume verwandten Anschauungen trieb, wie sie im Wassenbergischen Amte verkündet worden waren. Es ist möglich, dass schon früher Schwenkfelds Auffassung von der Taufe nicht ganz ohne Einfluss auf ihn gewesen ist; vielleicht hat er sich auch den in den Schriften des Johannes Campanus niedergelegten Ideen nicht verschlossen; am meisten aber trug zu seiner Sinnesänderung gewiss die enge Verbindung bei, in der er mit Heinrich Roll lebte, seitdem dieser, wie ich vermute, nicht ohne Rothmann eigenes Zuthun nach Münster gekommen war. Als es sich nämlich im Sommer 1532 darum handelte, evangelische Männer zur Besetzung der Pfarrstellen in die Stadt zu ziehen, wird Rothmann diesen ihm persönlich bekannten rührigen Prädikanten berufen und ihm zugleich mit Joh. Glandorp das Predigtamt zu St. Aegidii zugewendet haben. Bedeutungsvoll war ferner, dass am 17. September 1532 auch Dionysius Vinne sich aus eigenem Antriebe nach Münster begab, dass ihm Johann Klopriss und Hermann Staprade im Februar 1533 dahin folgten und so jetzt die neben Campanus namhaftesten der aus dem Jülichschen vertrie-

benen radikalen Prediger hier eine Unterkunft gefunden hatten. Wenn es sich nun zwar unserer Kenntnis entzieht, nach welcher Seite die Beeinflussung Rothmanns durch die Wassenberger zunächst am deutlichsten fühlbar wurde, und wenn wir auch leider die neue Kirchenordnung noch immer als verloren betrachten müssen, deren Auffindung uns sicher näheren Aufschluss gewähren würde, so wissen wir doch aus von der Wiecks eigenen Worten, dass zu der Zeit, als dieser in Münster eintraf, Rothmann bereits auch in Bezug auf das Taufsakrament sich den Meinungen der fremden Ankömmlinge angeschlossen hatte [1]. Damit war die letzte Hoffnung für eine friedliche Auseinandersetzung so gut wie geschwunden. Denn nun erhob auch hier offenkundig unter Führung eines Einheimischen die Partei ihr Haupt, die, mit der Verwerfung der Kindertaufe beginnend, zur Forderung der Spättaufe fortschritt und endlich in der Annahme derselben das gültige Merkmal für die Zugehörigkeit zum Täufertume erblickte. Es war nur die Frage, ob es dem Syndikus gelingen würde, dem drohenden Sturme erfolgreich zu begegnen.

Zu den mancherlei Mitteln, die dafür versucht wurden, zählt auch die Anberaumung eines öffentlichen Glaubensgespräches, in dem insbesondere über die streitigen Punkte in Betreff der Lehre von den Sakramenten der Taufe und des Abendmahles verhandelt werden sollte. Von der Wieck mochte sich von einer solchen Disputation um so mehr versprechen, da er inzwischen in rastloser Thätigkeit die besonnenen Elemente in der Stadt, darunter auch manche Mitglieder des neuen Rates, um sich geschart hatte. Es war von vornherein ein Vorteil für seine Sache, dass sich sogar die Olderleute, d. h. die Vertreter der Gesamtgilde, in der Beziehung seiner Führung unterwarfen und mit dem Rate gemeinsam auch im Namen jener einflussreichen Korporation die Einladung zum theologischen Wortkampfe erliessen. Noch einmal also wirkten hier in Münster die politisch massgebenden Organe zusammen, um eine schwere Schädigung des inneren Friedens zu verhüten. Der Verlauf des Gesprächs musste über die kirchliche Zukunft der Stadt entscheiden. Falls es gelang, mit guten Grün-

[1]) Vgl. Joh. v. d. Wiecks Schreiben an den hessischen Kanzler Joh. Feigk vom 15. Nov. 1533 (bei C. A. Cornelius, Gesch. des Münsterischen Aufruhrs 2, S. 363): „Dan so froe als ich mit meinen bucheren gen Munster ankomen, haben Bernhart Rothmann und sein mitgesellen die ler der widdertauffer angefangen und sich geschickt, als solt Munster arx sein anabaptistarum.“ Das bezieht sich auf die Zeit Ende März oder April 1533. Nach H. von Kerssenbroch (s. meine Ausgabe im 5. Bande der „Geschichtsquellen des Bisthums Münster“ S. 190) hat Rothmann noch in einem Briefe vom 6. Sept. 1532 an Herm. van dem Busche eine entschieden ablehnende Stellung gegen die Anabaptisten eingenommen.

den die Argumente Rothmanns und seiner Genossen zu entkräften, so war der ferneren Wirksamkeit der Prädikanten ein fester Riegel vorgeschoben; denn die Niederlage auf theologischem Gebiete hätte ihre Bekämpfung in jeder anderen Hinsicht wesentlich erleichtert. Dass es zu solcher Niederlage nicht kam, lag teils an der schwächlichen Haltung der Gegner Rothmanns, teils aber auch an der wuchtigen Kraft und Schärfe, mit welcher der einstige Reformator Münsters seine nunmehrigen Ansichten begründete und stützte. Darauf, und durchaus nicht allein auf den weittragenden Folgen, die sie in ihrem Verlaufe für das spätere Schicksal der Stadt gehabt hat, beruht die allgemeinere Bedeutung der Münsterschen Disputation vom 7. und 8. August 1533, trotzdem sie bei verhältnismässig langer Dauer inhaltlich die Ausdehnung nicht gewann, die ihr bestimmt war. An beiden Tagen nämlich wurde, von einigen während der einleitenden Verhandlungen berührten Punkten abgesehen, nur das Kapitel über die Taufe erledigt; die Frage nach dem Abendmahle blieb unerörtert. Kaum jemals sonst aber sind in freier Rede und in unmittelbarer Erwiderung auf gegnerische Angriffe und Einwürfe die täuferischen Anschauungen über das Taufsakrament so redegewandt und vielseitig verteidigt worden, wie es hier durch Rothmann geschah; und schon allein deshalb ist dieses Glaubensgespräch einer näheren Betrachtung wert [1]). Einer anderen Gelegenheit mag es vorbehalten bleiben, die Argumente Rothmanns auf ihre Abhängigkeit von oberdeutschen und von wassenbergischen Einflüssen hin zu prüfen.

Es war gewiss eine wohldurchdachte Massregel von der Wiecks, wenn er zur theoretischen Auseinandersetzung mit den Führern der oppositionellen Partei neben Anhängern des ihm selbst genehmen Luthertums auch Verfechter des alten katholischen Glaubens und weiter dann solche Männer heranzog, die als Münstersche Prediger eine Zeit lang treu an der Seite Rothmanns gekämpft hatten, und

---

[1]) Die Originalakten desselben sind noch heute nicht aufgefunden. Erst 1859 hat B. Hölscher im 20. Bande der „Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde" (Münster) S. 153 ff. das Protokoll der Disputation nach einer nicht ganz vollständigen Abschrift in niederdeutscher Sprache veröffentlicht. Ein im Kgl. Staatsarchive zu Münster befindliches gleichzeitiges Manuskript bietet in vorwiegend hochdeutscher Sprache nur die grösseren Reden Rothmanns und van dem Busches. In wenigen späteren Abschriften der Kerssenbrochschen Wiedertäufergeschichte ist das vollständige Protokoll des Gesprächs übersetzt (bisher ungedruckt), und zwar stimmt die Wiedergabe inhaltlich genau mit der Veröffentlichung Hölschers überein. Eine andere Übersetzung mit mehreren eigenen Zuthaten lieferte H. Hamelmann in seiner 1572 erschienenen Schrift „De Paedobaptismo", grösstenteils wieder abgedruckt von J. Wigand, „De Anabaptismo" Lipsiae 1582 S. 361 ff. Im übrigen vgl. meine Kerssenbroch-Ausgabe Bd. 2, S. 425 Anm.

über deren jetzige Stellungnahme man nun eine unzweideutige, öffentliche Erklärung wünschte. Einmal zeigte er damit, dass ihm der Katholizismus, so manche Gegensätze ihn auch von demselben trennten, in seinem Kampfe gegen die radikalen Strömungen doch ein willkommener Bundesgenosse sei, und andererseits bot er den früheren Parteigängern Rothmanns gute Gelegenheit dar, sich offen von jedem Verdachte täuferischer Gesinnung zu befreien. So traten denn den Münsterschen Prädikanten Bernhard Rothmann, Heinrich Roll, Johann Klopriss, Gottfried Stralen, Hermann Staprade, Dionysius Vinne, Brictius tom Norde und Johann Brothanxt [1]), aus den Reihen der Katholiken Johann Holtmann und Dietrich Bredevort gegenüber, aus den Reihen der Evangelischen Hermann van dem Busche, Johann Glandorp, Peter Wirtheim und der frühere Stadtrichter Arnold Belholt, alles Männer, die, mit einziger Ausnahme Busches, durch persönliche Anwesenheit in Münster die jüngste Entwickelung der Dinge dort erlebt hatten. Aber auch van dem Busche war kein Fremder. Mit seiner westfälischen Heimat — er war 1468 zu Sassenberg geboren — war er in steter naher Verbindung geblieben, und er stand daselbst seiner glänzenden Gelehrsamkeit wegen in hohem Ansehen, ganz besonders noch bei den Anhängern der Reformation, deren feuriger und unerschrockener Vorkämpfer er gewesen ist. Seit Jahren wirkte er an der Marburger Universität und hatte sich erst unlängst mit seiner Schrift: „de singulari auctoritate veteris et novi instrumenti“ auf theologischem Gebiete hervorgethan. Eine gelegentliche Reise nach Dülmen erleichterte ihm bei seinem hohen Alter die Teilnahme an dem Gespräche. Das Gewicht seiner Worte, so hoffte von der Wieck, werde schwer in die Wagschale fallen. Er war zum eigentlichen Wortführer der Gegner Rothmanns ausersehen.

Im Auftrage der Obrigkeit und der Gildenvertreter eröffnete der Syndikus am 7. August 1533 die Verhandlungen im Rathause. Zwei städtische Notare waren zur amtlichen Protokollführung bestellt. In seiner einleitenden Rede sprach von der Wieck zunächst eine unverhüllte Drohung gegen die Prädikanten aus, indem er auf die strengen Strafen hinwies, die in kaiserlichen Edikten gegen die Widersacher der Kindertaufe und gegen alle diejenigen festgesetzt waren, die sich erkühnten, über das Abendmahl sektierische Ansichten zu verbreiten. Er betonte weiter, wie der Rat von Anfang an gegen derartige Irrlehren Rothmanns und seiner Genossen eingeschritten sei, zuerst durch gütliche mündliche und schriftliche Vorstellungen, dann, als das alles nichts gefruchtet, durch den gemessenen Befehl, sich künftig aller aufrührerischer Predigten zu

[1]) Von diesem letzteren ist uns nichts Weiteres bekannt. Kerssenbroch und Hamelmann bezeichnen ihn als „Dammensem, terminarium quondam Augustinensium.“

enthalten. Die Obrigkeit sei von massgebender Seite, so besonders von der theologischen Fakultät zu Marburg, in ihrer Haltung bestärkt und vor den Folgen einer schwächlichen Duldung gewarnt worden. Eine Schrift ward vorgelegt, in welcher einige Prädikanten das Marburger Gutachten bekämpft und erklärt hatten, von ihrem Standpunkte nicht weichen zu können und zu wollen [1]. In der heutigen Disputation solle noch einmal versucht werden, mit den Predigern auf Grund der heiligen Schrift zu verhandeln und sie von der Unhaltbarkeit ihrer Lehren zu überzeugen. Wir erfahren alsdann wenigstens von einigen Sätzen und Anschauungen, die von den Angeklagten unter das Volk gesprengt sein sollten. So habe Rothmann zum grössten Nachteil jeder kirchlichen Autorität gesagt: „Man solle nicht achten auf Doktoren, Magister, gelehrte Herren, nicht auf Fürsten und Städte; die hätten das rechte Evangelium nicht, wie man an ihren Früchten wohl erkenne; man solle bei seiner, Rothmanns, Lehre verharren; in ihr sei das wahre Evangelium enthalten. Die Papisten lägen gern in den Kirchen, die Lutherschen auf den Bierbänken; das Evangelium zu predigen hiesse jetzt schier nichts weiter, als andere zu schmähen und zu beschimpfen." Staprade habe behauptet: wenn die Kindertaufe in Münster beibehalten bliebe, so würde es bald zu offenem Aufruhr in der Stadt kommen; ein anderes Mal habe er sich von der Kanzel dahin geäussert, dass jeder, der anders von den beiden Sakramenten lehre, als er selbst, für einen Abtrünnigen und für schlimmer als ein Judas gelten müsse. Endlich habe Roll gepredigt, die Kindertaufe sei ein Greuel vor Gott; man müsse das Volk von solcher Taufe abmahnen und abschrecken. Obwohl nun der Rat, so fährt der Syndikus fort, von der Gottlosigkeit all dieser Äusserungen ebenso überzeugt sei, wie die Vertreter der Gilden, so wünsche er doch noch darüber, besonders über das Taufsakrament, die Meinung der Anwesenden zu vernehmen, fordere aber zuvor, um jedes Missverständnis und den Schein eines übereilten Vorgehens zu vermeiden, die Prädikanten zu einer Erklärung auf, ob sie sich zu den erwähnten Sätzen bekännten und daran noch immer festhielten. Indem van dem Busche sich diesem Begehren anschliesst, verhehlt er in einer kurzen Rede nicht seine Freude darüber, dass in Münster, auf dem ihm heimischen Boden, schon im vorigen Jahre und noch früher bereits das Evangelium Christi und der rechte Gebrauch der Gnadenmittel Anklang gefunden habe. Gerade wegen der Amtsführung eines so geistreichen, beredten und zu hohen Hoffnungen berechtigenden Mannes, wie es Rothmann sei, habe er damals der Stadt besonders Glück ge-

[1]) Leider ist uns diese Schrift verloren. Bezug auf ihre Erklärung über das Abendmahl wird genommen in dem „Bericht auss der heiligen geschrift von der recht gotseligen anstellung und hausshaltung christlicher gemein . . . Durch die prediger zu Strassburg" (Strassburg 1534).

wünscht; um so schmerzlicher empfinde er jetzt den Verderben drohenden Umschlag. Er sei bereit, sich dem Rate in jeder Weise dienstbar zu zeigen.

Rothmann erbat zuförderst für sich und seine Kollegen eine kurze Bedenkzeit; die Ansetzung dieser Disputation sei ihnen überraschend gekommen, auch sei von ihnen nicht alles so vorgebracht worden, wie es der Syndikus soeben mitgeteilt habe. Die Frist ward gewährt, und nach Verlauf derselben erklärte Rothmann zunächst in seinem Namen: Er habe sich folgendermassen geäussert: „Man solle nicht achten auf Doktoren und Lizentiaten, Magister und andere Gelehrten, auch nicht auf Fürsten und Herren, Reichsstände und Städte, sondern allein auf das pure, reine Wort Gottes. Es wäre das Evangelium wohl bei vielen angefangen und wäre auch wohl richtig, aber man eile nicht durch die rechte Strasse nach dem Hause Gottes. Dass das Evangelium noch nicht recht sei, merke man an den Früchten wohl.“ Niemals habe er indessen gesagt, dass man bei seiner Lehre bleiben solle, sondern vielmehr bei Gottes Wort; nach diesem müsse man auch seine Lehre prüfen, und werde sie dann abweichend davon befunden, so müsse man auch sie meiden. Nur mit Betrübnis hätte er behauptet, wie man bislang leider keinen Unterschied zwischen den Papisten und den Evangelischen, die man Luthersche nenne, verspüre, nur dass die Papisten gerne in der Kirche seien und Messe hörten, die Lutherschen gerne auf den Bierbänken, und dass ihnen das Predigen des Evangeliums schier nichts anderes sei, denn auf die anderen als Mönche und Pfaffen zu schmähen. Mit Roll und Staprade wisse er sich in allem einig, was auf das Gutachten der Marburger Theologen geantwortet wäre; und wenn sich ferner keine Meinungsverschiedenheiten herausstellten, so sei man übereingekommen, dass er, Rothmann, fortan auch im Namen dieser seiner beiden Genossen hier das Wort führen solle. Staprade gestehe durchaus nicht zu, gepredigt zu haben, dass es im Falle der Beibehaltung der Kindertaufe zum Aufruhr kommen werde; vielmehr fordere er, man möge ihm Predigt und Zeit nennen, in der er solches gesagt; er werde dann sicherlich die Wahrheit nicht verschweigen. Dagegen gebe Roll seinen Ausspruch: „die Kindertaufe sei unrecht und ein Greuel vor Gott“, unumwunden zu. Aber er stehe damit nicht allein, denn sowohl er, Rothmann selbst, wie auch Klopriss, Stralen und Staprade stimmten darin bei, und sie alle würden gerne vernehmen, ob jemand aus der heiligen Schrift etwas dagegen vorzubringen vermöge. Nach ausdrücklicher Beipflichtung der genannten Prädikanten erklärte auch Vinne sich gleicher Meinung. Johann Brothanxt jedoch und Brictius tom Norde trennten sich nun von ihren seitherigen Gefährten, indem der erste, ohne eine weitere Begründung beizufügen, die Kindertaufe als christlich anerkannte, der letztere ein in lateinischer Sprache abgefasstes längeres Glaubensbekenntnis überreichte, in welchem er sich in

betreff des Abendmahls vollständig der Lutherschen Lehre anschloss und in betreff der Taufe diejenige der Kinder als schriftgemäss erachtete.

So sah sich denn Rothmann jetzt nur noch von den zugewanderten neuen Wassenberger Freunden umgeben, nachdem soeben auch der letzte seiner alten Mitarbeiter sich den Gegnern zugesellt hatte. Noch einmal erklärte er sich zu jeder gewünschten Rede und Antwort bereit und versicherte, in allem der Wahrheit die Ehre geben und, falls er mit Gründen der heiligen Schrift widerlegt werde, von seinen Ansichten weichen zu wollen. Nur forderte er zum Nutzen und Frieden der Stadt dasselbe von seinen Widersachern und verlangte, dass sie ebenfalls allein auf Grund des göttlichen Bibelworts verhandeln sollten. Van dem Busche gab im Namen aller die Zustimmung dafür. Dann richtete Rothmann nochmals das Wort an Glandorp und Wirtheim. Es klang wie Ironie und Spott, als er sie fragte, ob sie, die ja früher mündlich und schriftlich dasselbe, wie er, über das Abendmahl gelehrt hätten, auch jetzt noch in diesem Punkte zu ihm halten wollten. Doch erhielt er nur die ausweichende Antwort: man werde sich darüber äussern, sobald die Unterredung sich auf dieses Thema erstrecke. Darauf nahm van dem Busche zur Verhandlung über die Kindertaufe das Wort.

Man hätte erwarten sollen, dass er sofort auf den Kern der Sache, auf den Ursprung und die Bedeutung des Taufsakraments eingehen würde. Das geschah nicht, oder doch nur in ganz unzulänglicher Weise. Zunächst zog er aus dem Satze der Prädikanten, die Kindertaufe sei ein Greuel vor Gott, den Schluss, dass, wäre das wirklich der Fall, dann auch alle, die das Sakrament als Kinder empfangen hätten und somit noch nicht richtig getauft sein sollten, deshalb im Angesichte des Höchsten als verworfen gelten müssten. Man sage nun wohl im gegnerischen Lager, fährt er sodann fort, die Kindertaufe finde nirgends in der Bibel eine Begründung. Aber wenn alles ein Greuel sein solle, was dort nicht ausdrücklich geboten sei, so müsse es ja auch als Greuel betrachtet werden, dass man den Frauen die Teilnahme am Abendmahle gestatte; denn auch das sei nicht besonders angeordnet. Da nun eine feste Vereinbarung für diese Disputation dahin laute, eine jegliche Behauptung mit göttlichem Worte zu erhärten, so fordere er die Prädikanten auf, selbst zugegeben, dass die heilige Schrift ein Gebot der Kindertaufe „mit so ganz ausdrücklichen Worten“ nicht enthalte, jetzt ihrerseits darzuthun, wo denn von ihr als von einem Greuel vor Gott gesprochen werde. Gerade das Gegenteil lasse sich dem wahren Gottesworte entnehmen, und zwar indem man als Analogie zur Taufe die Beschneidung heranziehe. Denn dieser von Gott dem jüdischen Volke gebotene uralte Brauch, der, zuerst von Abraham an seinem Sohne vollzogen, einstmals des Moses Kind aus unmittelbarer Todesgefahr errettete

(2. Mos. 4, 25), beweise genugsam, wie ein Sakrament an sich auch bei den unverständigen Kindern kräftig und heilsam wirken könne. Dem etwaigen Einwande: die Beschneidung sei das Merkmal des alten Bundes, die Taufe hingegen dasjenige des neuen, begegnet van dem Busche mit dem Satze: „beide Testamente predigen einen Gott, einen Christus, einen Glauben und eine Kirche, und die Väter des alten Testamentes sind durch keinen anderen Glauben selig geworden, als den, durch welchen wir Christen selig werden“. Dass aber die Beschneidung „dasselbe Zeichen der Gerechtigkeit des Glaubens“ gewesen sei, wie unsere christliche Taufe, bezeuge „die Analogie oder das Mysterium der Heimlichkeit des Glaubens“, und das werde durch Aussprüche des Apostels Paulus (1. Kor. 10, 1 ff., Philipp. 3, 3) noch sonderlich bewährt. Ganz allgemein, so schloss die Rede, müsse das Wort 5. Mos. 12, 32 in Kraft bleiben, nach dem von den Geboten Gottes nichts hinweggenommen, zu ihnen aber auch nichts hinzugethan werden dürfe. Wer nun die Kindertaufe verbietet und sie einen Greuel vor Gott schilt, der setzt ohne Zweifel dem Gottesworte etwas zu, was nicht darin enthalten ist, und handelt damit freventlich.

In seiner Entgegnung weist Rothmann zuerst die Folgerung zurück, die van dem Busche aus dem streitigen Satze zu Ungunsten der Empfänger der Kindertaufe gezogen hatte. Die papistische Messe z. B., so argumentiert er, müsse für alle, „die es recht verstehen“, als ein Greuel vor Gott gelten; das schliesse aber nicht ein, dass ganz im allgemeinen nun auch alle diejenigen verworfen seien, die sich ohne besseres Wissen irgendwie an einer solchen Messe beteiligten. Man könne in dem Falle nur von einer unwissentlichen Sünde reden; und solche Sünde werde von Gott nicht angerechnet, ihr sei vielmehr Vergebung verheissen (3. Mos. 4, 2 ff., 4. Mos. 15, 22, 1. Timoth. 1, 13). Nur wer wider die erkannte Wahrheit handelt, ist ein Greuel vor Gott (1. Petr. 2, Hebr. 6 u. 10, 26 ff.). Um dann den geforderten Beweis für die Richtigkeit seiner Ansicht über die Kindertaufe zu liefern, betont Rothmann noch einmal das Fehlen jeglichen Befehls für diese Zeremonie, und er bedient sich weiter derselben Bibelstelle, die ihm sein Gegner soeben zur Widerlegung vorgehalten hatte. Aus dem Ausspruche 5. Mos. 12, 32 nämlich, den er durch andere Citate (5. Mos. 4, 2, Spr. Sal. 30, 6, Pred. Sal. 3, 14, Jes. 8) noch bekräftigt, folgert er, dass alles, was nicht in Gottes Wort enthalten, also auch die Kindertaufe, gegen Gottes Gebot und deshalb unrecht und ein Greuel sei. Viel gewichtiger und tiefer in das dogmatische Gebiet hinübergreifend ist jedoch das nun folgende Argument. Sünde, sagt Rothmann, ist nach Paulus (Röm. 14, 23) alles, was nicht aus dem Glauben stammt; der Glaube aber kommt allein aus dem Hören des göttlichen Wortes (Röm. 10, 14 u. 17). Wo also, wie bei der Kindertaufe, das Verständnis für die vorgetragene Lehre fehlt, da kann auch kein Glaube walten, und alles,

was so geschieht, ist eitel Sünde und Greuel. Zuletzt geht Rothmann noch auf den Ursprung der Taufe ein. Christus selbst, der einzige und vollkommene Meister zur Seligkeit, hat seinen Aposteln befohlen, zu taufen, aber nur diejenigen, die den Glauben empfangen haben aus der Unterweisung im Gottesworte, das die Saat Gottes ist, aus der man wiedergeboren sein muss, ehe man getauft wird (1. Petr. 1, Jak. 1, Ev. Joh. 1). So ist schon durch Jesu Einsetzung der Taufe diejenige der Kinder als unverständiger, zum Glauben unbefähigter Wesen ausgeschlossen und deshalb verwerflich und sündhaft.

Noch einmal ergreift van dem Busche das Wort, aber wieder mit wenig glücklichem Erfolge, da er in seiner Entgegnung im Grunde nur bereits vorher Gesagtes wiederholt. Mit dem Hinweise auf den Ausspruch des Psalmisten (Ps. 19, 13): „Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeihe mir die verborgenen Fehler!", meint er dargethan zu haben, dass auch unwissentliche Vergehen Sünde seien und Sünde bleiben; darauf gestützt könne er nur bei seiner Behauptung verharren, dass alle als Kinder Getauften für Verworfene zu gelten hätten, sobald diese Art der Taufe, weil ohne Glauben geschehen, wirklich als unrecht verdammt werden müsse. Ohne weiter auf Rothmanns sachliche Ausführungen Bezug zu nehmen, hält er es nach wie vor für unnötig, dass die Kindertaufe mit einem klaren und offenen Worte aus der Bibel begründet werde, dagegen fordert er abermals ein schriftgemässes Zeugnis für ihre Verwerflichkeit. Viele Dinge, meint er, sind in der Bibel nicht deutlich ausgesprochen, aber im Sinne und Zusammenhange der Überlieferung finden sie eine gewisse Bestätigung, so die ewige Jungfrauschaft der Gottesmutter Maria; und wenn wir auch nirgends lesen, dass die Apostel selbst die Taufe erhielten, so dürfen wir doch sicher auf diese Thatsache schliessen; denn wie sollten wohl diejenigen getauft haben, die selbst ungetauft gewesen sind? Auch spielt Paulus, indem er (1. Korinth. 10, 1 ff.) des Durchzugs durch das Rote Meer gedenkt und, freilich bildlich, alle Teilnehmer am Zuge unter der Wolke getauft sein lässt, deutlich genug auf eine Kindertaufe an, denn unter den aus Ägypten auswandernden Juden haben sich gewiss sehr viel Kinder befunden. Überhaupt: obgleich es in der heiligen Schrift die Regel ist, bei Erwähnung der Taufe nur Männer zu nennen und aufzuzählen, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, dass auch die Kinder getauft wurden, besonders in allen Fällen, in denen ein Hausherr nach Annahme des christlichen Glaubens mit seiner ganzen Familie, wie es im neuen Testamente öfter heisst, die Taufe erhielt. Der Vater wurde alsdann Bürge für seine unmündigen Kinder, und daher stammt seit der Apostel Zeiten der Brauch der Patenschaft. — Es wäre doch auch wunderbar und nicht zu begreifen, dass 1500 Jahre lang die ganze christliche Kirche so blind gewesen sein solle, diesen abscheulichen

Greuel der Kindertaufe beizubehalten. Nein, verdächtig und geradezu gefährlich müsse es vielmehr von vornherein erscheinen, wenn man am heutigen Tage versuche, das zu verwerfen, was so lange Zeit hindurch unangefochten gegolten habe, und wenn man bestrebt sei, Neues an die Stelle zu setzen.

Hiermit endete das Zwiegespräch zwischen van dem Busche und Rothmann, das zur Klärung der Sache nur wenig beitragen konnte. Denn die dogmatische Seite der Frage war vor der gewiss nicht zu umgehenden, aber immerhin doch mehr nebensächlichen Auseinandersetzung darüber zurückgetreten, ob und inwieweit gerade die Taufe der Kinder in der Bibel ausdrücklich enthalten oder indirekt ausgeschlossen sei; und als es Rothmann einmal unternahm, als notwendige Vorbedingung zur Wirksamkeit der Taufe überhaupt das Vorhandensein eines lebendigen Glaubens zu betonen, erhielt er darauf keine Antwort. Die Verteidigung der Kindertaufe war bisher nicht glücklich geführt. Aber nun traten Männer in die Schranken, die sie energischer vertraten, mit grösserem Geschick und mit bedeutend tieferer theologischer Durchbildung; freilich mit der einen Ausnahme des Arnold Belholt, der sich, um das gleich vorwegzunehmen, der von ihm übernommenen Aufgabe in keiner Weise gewachsen zeigte. Ohne sich auf irgend welche sachlichen Erörterungen einzulassen, führte er nur an, dass die Prediger in Münster über die Taufe die verschiedensten Lehren verbreiteten und damit das arme Volk in Verwirrung brächten, ja es zur Wiedertäuferei verführten, die von den christlichen Kirchen mit Recht verworfen und in Deutschland von keiner geistlichen und weltlichen Macht geduldet würde. Darum müsse auch er diese Neuerung, die einen altbewährten Brauch abschaffen wolle, verdammen, und er halte die Beibehaltung der Kindertaufe für um so berechtigter, da Christus selbst die Kinder nicht von sich gewiesen, sondern sie vielmehr zu sich gerufen habe. Wir können es vollauf verstehen, wenn Rothmann darauf nur eine kurze, spöttische Erwiderung hatte. Da Belholt, so erklärte er, mit keinen Gründen gegen ihn und seine Genossen fechte, auch aus der heiligen Schrift nicht darthue, was ihm an ihnen missfalle, so bitte er ihn, künftig in Gottesfurcht die Bibel sorgfältiger nachzuschlagen und zu prüfen; wenn er alsdann noch Einwände vorzubringen habe, so werde er ihn, Rothmann, stets zu weiteren Unterhandlungen gern bereit finden.

Die übrigen Gegner Rothmanns kamen unmittelbar nach einander zu Wort, so dass eine sofortige Entgegnung auf ihre Argumente ausgeschlossen war. Zuerst redeten die beiden Katholiken, von ihnen entschieden am gewandtesten und ausdruckvollsten gleich der erste, der Vorsteher des Münsterschen Fraterhauses Johann Holtmann. Er knüpft an den Begriff der Erbsünde an sowie an den sühnenden Kreuzestod Christi, durch den der sündigen Menschheit aufs neue Gottes Gnade und die Erlösung aus

allen Übeln verbürgt worden sei. Er sieht in der Taufe auf den Namen Jesu das Tilgungsmittel für alle von Adam her überkommene Schuld und hält sie für jeden, ob klein oder gross, für nötig zur Neugesundung und zur ewigen Seligkeit. Dass schon zu der Apostel Zeiten auch Kinder getauft und nicht etwa erst durch spätere Konzilien Bestimmungen dafür getroffen wurden, erachtet er als erwiesen besonders aus dem Ausspruche Christi (Matth. 19, 13), nach dem gerade den Kindern das Himmelreich gehöre. Falls man sich nur vor Augen halte, wie der göttlichen Gnade nichts so sehr entgegenstehe, wie die Sünde, so werde man auch zum Schlusse gelangen müssen, dass die Taufe bei Kindern richtiger sei, als bei Erwachsenen. Denn wenn schon den Grossjährigen, trotzdem sie in wissentlichen Sünden sind, sobald sie nur an Christus glauben und getauft werden, aller Fehl vergeben wird, wie viel mehr dann den unschuldigen Wesen, an denen kein eigenes Vergehen, sondern nur die Erbsünde haftet? Die heilige Schrift gebietet ja auch ganz allgemein, den Schwachen und Armen behülflich zu sein. Schon deshalb ist es notwendig, insonderheit denen beizustehen, die sich, wie die Kinder, nicht selbst zu helfen vermögen. Wer anders handelt, bewährt sich nicht im Sinne der göttlichen Barmherzigkeit.

Dietrich Bredevort, der zweite katholische Gegner Rothmanns und ebenfalls ein Fraterherr zu Münster, geht wieder von dem Satze aus, dass die Kindertaufe in der Bibel nirgends ausdrücklich untersagt, wohl aber bei den allgemeinen Geboten für das Taufsakrament (Matth. 28, 19, Marc. 16, 15 f.; vgl. auch Ev. Joh. 3, 5) stillschweigend mit inbegriffen sei. Nachdem er alsdann aus der Zahl der früheren Weissagungen über die läuternde und befruchtende Kraft des Taufquells, besonders auf die Prophezeiungen des Jesaias (4, 4), Hesekiel (36, 25 ff.) und Zacharias (13, 1) aufmerksam gemacht und ausserdem die Stelle im Hebräerbriefe (9, 13 f.) herangezogen hat, in welcher mit Bezugnahme auf das Mosaische Gesetz von der roten Kuh und dem Reinigungswasser (4. Mos. 19) die heiligende Wirkung des Blutes Christi gepriesen wird, wendet er sich ausschliesslich einer näheren Auseinandersetzung über die Beschneidung zu, in der auch er das alttestamentliche Vorbild der christlichen Taufe erblickte. Er will damit offenbar die vorherigen Bemerkungen van dem Busches, auf die Rothmann noch nicht geantwortet hatte, ergänzen und zugleich einen schon berührten Grund für die Zulässigkeit der Kindertaufe noch weiter stützen. Wie nach Gottes Befehl, führt er aus, das Unterbleiben der Beschneidung den Ausschluss des Knäbleins aus dem auserwählten Volke zur unbedingten Folge haben sollte (1. Mos. 17, 14), so wird nach dem Gebote Christi, der alle zur Taufe rief, auch niemand das Himmelreich erlangen, der nicht wiedergeboren ward aus dem Wasser und Geist. Hat schon das Vorbild eine solche, sich gerade auf die kleinen Kinder erstreckende Macht gehabt, eine wie-

viel grössere Bedeutung käme alsdann in dieser Hinsicht erst der eigentlichen und wahren Bundesbesiegelung durch die Taufe zu? Oder soll etwa das sinn- und vorbildliche Zeichen tiefer und weiter wirken, als das Wesentliche selbst? Wäre das der Fall, so wären wir besser im Judentume und bei der Beschneidung geblieben, die uns und unseren Kindern grössere Gnade gewähren würde. In allem übrigen, erklärt Bredevort endlich, könne er sich nur den Ansichten van dem Busches anschliessen.

Von einer ganz anderen Seite aus suchten die evangelischen Widersacher Rothmanns ihre Aufgabe zu lösen. Was van dem Busche, Holtmann und Bredevort bisher versäumt, wollten sie nachholen, und deshalb knüpften sie in erster Linie an Aussprüche an, die ihr Gegner selbst im Laufe des Gespräches zur Begründung seiner Anschauungen über die notwendigen Voraussetzungen für den wirksamen Empfang des Taufsakraments geäussert hatte. Sie bekundeten damit öffentlich, wie tief die Gegensätze geworden waren, die sie jetzt für immer von ihrem früheren Genossen schieden, soweit wenigstens die Frage über die Taufe in Betracht kam.

Johann Glandorp, dem in Münster die Leitung der neueingerichteten evangelischen Schule übertragen war, kann es nicht für gerechtfertigt halten, dass angesichts des durchweg gültigen Taufbefehls Christi ein Unterschied aufgestellt werde, ob der Täufling männlichen oder weiblichen Geschlechts, ob er jung oder alt sei. Denn die Taufe, sagt er, ist das notwendige Zeichen für alle, die an Christus glauben und von seiner Gemeinde sind. Wenn nun Rothmann fordere, dass nur der die Taufe erhalte, der vorher im Glauben unterrichtet wurde, so habe er entschieden recht, sobald Jesu Lehre unter den Heiden, Juden, Türken oder anderen ungläubigen Völkern gepredigt werden sollte. Anders jedoch verhalte es sich bei den Christen, die mit ihrem ganzen Geschlechte zu den Begnadeten und Auserwählten Gottes gehören. Aus Paulus' Worten (1. Kor. 7, 13 f.) ersehen wir, dass Gott die Kinder einer christlichen Frau, die sie von einem heidnischen Manne gebar, nicht verwirft, sondern sie zu den Seinen zählt; umsoeher also müssen alle Kinder zu den Auserwählten gerechnet werden, deren beide Eltern Christen sind. Weiter lesen wir, wie Jeremias und Johannes schon im Mutterleibe gebenedeit gewesen waren; und wenn nun gar Christus die Apostel ausdrücklich zurechtweist, als sie ihm die von den Eltern zum Segnen gebrachten Kinder fernzuhalten versuchten (Matth. 19, 13 f.), so dürfen wir daraus entnehmen, dass Jesus die Kleinen auch von der Taufe nicht ausgeschlossen wissen will, falls sie ihm nur von frommen, christlichen Eltern zugeführt werden. Mögen die Gegner immerhin diese Bibelstelle so drehen, als habe der Herr zu verstehen gegeben, dass nur diejenigen, die unschuldig und ohne Falsch sind, wie die Kinder, das Himmelreich besitzen sollen, so kann man daraus doch niemals folgern, dass Gott an den Kindern kein

Wohlgefallen habe; denn zweifellos sind sie in ihrer Unschuld frommer, als alle, die man mit ihnen vergleicht. — Zuletzt berührt Glandorp noch kurz das Alter der Kindertaufe. Er führt die Tradition derselben auf die apostolische Zeit zurück und beruft sich dafür auf das Zeugnis des Origenes und Augustin; besonders der letztere habe in seinen Schriften gegen die Donatisten bezeugt, dass der Brauch nicht auf Konzilienbeschlüssen beruhe, sondern durch die Apostel selbst und ihre Schüler, wie Polykarp, Ignatius, Justinus, Clemens, in der Kirche fortgeerbt sei.

Peter Wirtheim, der bei der Verteilung der Münsterschen Pfarren am 10. August 1532 den Ludgerisprengel erhalten hatte, wendet sich sofort gegen die Ansicht Rothmanns, dass die Kinder zum Empfange der Taufe schon deshalb unbefähigt seien, weil sie keinen Glauben gewinnen können, der allein aus dem Hören der Predigt stamme. Hatte Rothmann sich auf ein Wort des Apostels Paulus gestützt (Röm. 10, 14), so hält ihm jetzt Wirtheim zwei andere Aussprüche desselben Apostels entgegen (Röm. 8, 29 f. u. 1. Kor. 12, 13), die von den Auserwählten Gottes handeln. Die Berufung durch den Herrn hängt nicht von unserem Glauben ab, sondern einzig von Gott selbst. Der Glaube folgt erst der Berufung und ist eine Gabe des heiligen Geistes. Weil nun auch unsere Kinder nach Gottes Willen und Bestimmung berufene Glieder der Gemeinde Christi sind, so sollen wir ihnen auch das äussere Zeichen der Gemeinschaft nicht wehren; und eben die Taufe ist dieses äussere Zeichen, mit dem wir die Kinder aufnehmen in die Zahl derer, die den Namen Christi bekennen wollen. Die Taufe wird von den Menschen gespendet, der heilige Geist jedoch von Gott. Der Einwand, die Kinder hätten keinen Glauben, ist irrig. Wohl haben sie einen eigenen Glauben, aber er liegt in ihnen verborgen. Gleichwie sie selbst nicht wissen, dass sie leben, so empfinden sie auch nichts von der Gabe des Glaubens, doch er wird ihnen zu seiner Zeit geoffenbart, ähnlich wie er sich endlich auch dem Apostel Philippus offenbarte, der, trotzdem er vom Heiland vielfach über Gott unterrichtet war, doch immer wieder nach dem himmlischen Vater fragte (Ev. Joh. 14, 8 f.). Hätten die Kinder wirklich keinen Glauben, bevor sie ihn durch Unterweisung erhielten, so müssten sie folgerichtig verdammt sein, wenn sie im zarten Alter, bevor sie noch ein Wort verstehen könnten, vom Tode ereilt würden; denn nur wer glaubt, soll selig sein, so lautet die Verheissung, wer aber nicht glaubt, verdammt. Das aber werde Rothmann mit seinen Genossen nicht behaupten; wenn sie es thäten, so würden sie damit in Gottes Gericht eingreifen. Man solle die Kindertaufe um so weniger verwerfen, weil an dem äusseren Zeichen die Seligkeit nicht hängt.

Nach Wirtheims Rede wurden die Verhandlungen für den ersten Tag geschlossen, und es blieb Rothmann vorbehalten, sich am folgenden 8. August mit den einzelnen Gegnern des näheren

abzufinden. Er that es in ausgiebigstem Masse, in einem mehrstündigen glänzenden Vortrage, der über seine Ansichten in dem streitigen Punkte nicht den geringsten Zweifel liess. Für jeden seiner Angreifer hatte er eine ausführliche Antwort bereit, die eingehendste für van dem Busche, und mit ihr verband er eine längere nur auf die Bibel gestützte Darlegung seiner Ansichten über das Wesen der Taufe. Doch hören wir zunächst, wie er den Einwänden seiner übrigen Widersacher begegnete.

Johann Holtmann gegenüber erkennt er den Satz, die Taufe sei nötig zur Seligkeit und mache selig, nur bedingungsweise an. Nicht in dem äusseren Werke der Taufe, an unverständigen, unmündigen Kindern vollzogen, sieht er ihre beseligende Kraft, sondern die Gnade, meint er, widerfahre nur solchen, die da wirklich glauben. Nicht das Sakrament an sich, gegeben oder empfangen, mache selig, vielmehr nur der Glaube, der wohl mit dem Sakramente äusserlich bezeugt, aber innerlich nur durch den heiligen Geist verschafft werde (Tit. 3, 5; Apost. 15, 8). Könnte man die Kinder durch das blosse Werk der Taufe zur Seligkeit bringen, so wären wir nicht viel weniger als Götter. — Durch keine Stelle der heiligen Schrift lasse sich erweisen, dass die Erbsünde in uns und in den kleinen Kindern durch die Taufe abgewaschen werde, ebensowenig, dass die Kindertaufe zur Zeit der Apostel geübt worden sei. Dagegen gestehe er frei, dass bereits in jenen Tagen viel Missbrauch mit der Taufe getrieben ward, und dass man häufig meinte, mit der blossen Zeremonie einander in den Himmel verhelfen zu können; da könne es denn auch leicht missbräuchlich vorgekommen sein, dass Kinder getauft wurden, da man ja sogar die Toten noch hat taufen wollen (1. Kor. 15, 29). — Er könne gewiss nicht glauben, dass Christus, der vom Himmel gekommen sei, um allen Menschen den Weg zur Seligkeit zu zeigen, die unschuldigen Kinder vergessen habe; um so mehr nehme er an, der Herr habe sie seinem besonderen Gerichte vorbehalten und nirgends zugelassen, sie zu verdammen oder zu beseligen. Da die Evangelisten und die Apostel doch sonst so häufig der Kinder gedenken, insonderheit, wie die Eltern sie christlich und in Gottesfurcht erziehen sollen, so hätten sie sicherlich auch die Taufe erwähnt, wenn diese thatsächlich an sich selig zu machen vermöchte. Das eben kann sie nicht; sie ist nur das Zeichen dafür, dass der Gläubige sich selbst, der Welt und der Sünde entsagen und sich in willigem Gehorsam gänzlich Jesu Christo übergeben will. Gott wird die Kinder auch ohne unser Zuthun durch seine Allmacht und Barmherzigkeit erretten.

Gegen Dietrich Bredevort macht Rothmann geltend, dass, nach seiner Kenntnis, die allgemeinen Taufgebote im neuen Testamente sich nur auf Unterrichtete und Gläubige beziehen, niemals auf Kinder. Die Stellen, die Bredevort aus den Weissagungen des Hesekiel und Zacharias sowie aus dem Hebräerbriefe citiert

habe, beträfen nicht die Taufe, sondern den heiligen Geist und das Blut Christi. — Auf die Beschneidung eingehend, hält auch Rothmann diesen Brauch für ein figürliches Vorbild, dessen wahre und wesentliche Ausgestaltung sich erst in der Taufe finde. Den grundlegenden Unterschied zwischen beiden aber kennzeichnet er so: zur Beschneidung waren auf Befehl Gottes und als Bestätigung eines Bundes mit ihm die fleischlichen Söhne Abrahams, und nur die Söhne, im frühesten Alter bestimmt; Ungehorsam gegen diese Anordnung sollte Ausrottung aus dem Volke zur Folge haben. Zur Taufe aber sind alle wahren Kinder Abrahams, d. h. die Gläubigen, aus Gott Geborenen, berufen, die auch allein die Verheissung haben (Kol. 2, 11 ff.); wer nun von ihnen, die durch das Gotteswort erleuchtet sind und den Willen des himmlischen Vaters kennen, sich nicht taufen lässt und mutwillig in Sünden verharrt, der soll auf ewig verdammt sein. Zu solcher Taufe ist nur der Gläubige geeignet.

Mit Johann Glandorp stimmt Rothmann darin überein, dass die Taufe das äussere Zeichen für die Gemeinschaft aller sei, die an Christus glauben. Als Beweis des Glaubens aber fordert er das Bekenntnis des Täuflings selbst. Wenn, wie es in der heiligen Schrift heisst (1. Petr. 3, 21; vgl. auch Eph. 4), kraft des Wortes und der Erforschung eines guten Gewissens der Bund mit Gott durch die Taufe geheiligt wird, so ist es um so mehr billig und recht, dass das Sakrament erst zu der Zeit erteilt werde, in welcher der Täufling befähigt ist, diesen Anforderungen zu genügen. — Nicht die Christen mit ihrem ganzen Geschlechte gehören als solche zu den Auserwählten Gottes, wie Glandorp meine, sondern nur die Gläubigen unter ihnen. — Mit den von Glandorp angezogenen Worten des Paulus (1. Kor. 7, 13 f.) will der Apostel, strenge im Sinne des Gesetzes, nur sagen, dass alle Kinder aus gültiger Ehe, ganz gleich, ob der Vater oder die Mutter heidnisch gewesen sei, als rechtmässige, nicht aber als Sündenkinder zu gelten hätten. Falls fleischliche Abstammung von Christeneltern schon allein heilig macht, so wäre die Darlegung des Evangelisten Johannes (1, 12 ff.) widersinnig und irrig. Gesetzt aber auch — was jedoch nicht erweislich —, die Christenkinder hätten vor anderen einen Vorteil voraus, so folge, angesichts des wahren Wesens der Taufe, daraus doch immer noch nicht die Berechtigung der Kindertaufe. — Gewiss bezeuge die Bibel die Heiligung des Jeremias und Johannes bereits im Mutterleibe; das bedeute aber nur, dass beide schon so früh von Gott zu besonderen Verrichtungen auserkoren seien. Dasselbe berichte ja auch Paulus von sich (Gal. 1, 15), und doch bekenne er an anderen Orten, wie schwer er vor seiner Bekehrung im Unglauben gesündigt habe. „Heiligen“ oder „benedeien“ bedeute hier nicht so viel wie: „Glauben geben“, sondern so viel wie: „zu etwas Besonderem ausersehen und gerüstet sein“. In diesem Sinne nenne man auch leblose Dinge „geheiligt“, sobald

sie zum Gottesdienste bestimmt sind. — Die Thatsache, dass Christus die ihm zugeführten Kinder nicht von sich wies u. s. w., spricht nicht für die Zulässigkeit der Kindertaufe; denn, wie es ausdrücklich geschrieben steht, sind die Kleinen dem Heilande gebracht, damit er ihnen die Hand auflege und sie segne. So kann daraus auch nur geschlossen werden, dass die Eltern zu Christus beten mögen, ihren Kindern den Segen zu erteilen.

In der Antwort endlich auf die Ausführungen Peter Wirtheims bestreitet Rothmann durchaus, dass in den Kindern ein Glaube heimlich verborgen liege. Die heilige Schrift bekunde deutlich das Gegenteil, indem sie Glauben und Erkennen nicht nur nicht von einander trennt, sondern für gleichbedeutend erklärt (ausser Röm. 10, 14 f. 5. Mos. 1, 39, Jes. 53, Ev. Joh. 17, 3); daran könne man leichtlich ermessen, was für ein Glaube in den Kindern sei. Wirtheim möge andere schriftgemässe Zeugnisse beibringen. Wie Gott mit den Kindern verfahre und verfahren wolle, sei dem Urteile der Menschen verborgen und in der Bibel nicht offenbart. Da der Spruch: „wer nicht glaubet, der soll verdammt sein“ nur auf diejenigen zielt, die das Wort Gottes hören, und dennoch nicht glauben, so hiesse es in Gottes Gericht treten, wenn man die Kinder seligsprechen oder verwerfen wolle. Die heilige Schrift giebt dazu keinen Befehl; und Gottes Wort soll doch allein unsere Richtschnur sein und eine Leuchte unserer Füsse (2. Petr. 1, 9, Psalm 119, 105).

Das Ansehen, das Hermann van dem Busche in Münster genoss, die Führerrolle, die dieser offenbar in dem Wortkampfe gegen die Prädikanten auf Veranlassung der städtischen Obrigkeit übernommen hatte, und dann der Wunsch, seinem einstmaligen Gönner zu zeigen, wie gewissenhaft und ernst er es mit seinen jetzigen veränderten theologischen Ansichten nahm, mögen Rothmann veranlasst haben, noch einmal auf die Einwände des gefeierten Humanisten zurückzukommen, trotzdem er sie in der Hauptsache bereits am vorhergegangenen Tage zu beantworten bemüht gewesen war. In seiner Rede, die wir nun in ihren Grundzügen wiedergeben wollen, finden wir zugleich, wie gesagt, ein umfassendes Bekenntnis seiner Anschauungen über das vielumstrittene Taufsakrament, und wir werden nicht umhin können, der klaren und sachlichen Art, in der es geboten wurde, unsere Anerkennung zu zollen.

Rothmann beginnt zunächst mit dem wiederholten Versuche, seinen Gegner zu überzeugen, dass in gewissen Fällen eine Sünde vor Gott kein Greuel zu bleiben brauche. Sünde, führt er aus, ist alles, was wider Gottes Wort und Willen geschieht; aber dem Gläubigen, der nach Empfang des Glaubens seinen Fehl erkennt und sich davon abwendet, wird eben um des Glaubens willen sein Vergehen nicht angerechnet, und so ist ein Greuel vor Gott keine

Sünde mehr, wenn er vom Herrn Vergebung erlangt hat (Psalm 32, Röm. 8). An sich bleibt Sünde zwar immer Sünde, aber deshalb bleibt doch der einstmals sündige Mensch nicht immer vor Gott verworfen, denn Gott hat seinen Sohn gesandt, den Menschen davon zu erretten. Ist nun, wie er behaupte, die Kindertaufe unrecht und ein Greuel vor Gott, so folgt daraus doch nicht, dass alle Menschen sündig bleiben, die als Kinder getauft worden sind, schon deshalb nicht, weil Gott den Bekehrten gerne vergiebt, was sie unwissentlich und im Unglauben thaten. Wirklich verworfen würden nur diejenigen sein, die erkennen, dass die Kindertaufe von Gott nicht eingesetzt und freventlich ist, und doch bei ihr verharren.

Nun meine van dem Busche, fährt Rothmann fort, es wäre nicht nötig, die Kindertaufe mit einem klaren Worte aus der heiligen Schrift zu belegen, vielmehr müssten ihre Gegner aus der Bibel erhärten, dass sie verboten sei. So wenig er, Rothmann, das ohne weiteres zugestehen könne, auch keinen zwingenden Grund dafür einsähe, dass man alles, was man verwerfe, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Bibel als im Gottesworte nicht enthalten nachzuweisen verpflichtet sei (wie stehe es denn da mit den Messen und Memorien, dem Ablasse und dem Fegfeuer, die alle nicht verboten und lange im Gebrauch gewesen sind?), so räume er doch ein, dass wir für alle unsere Handlungen ein bestimmtes Gebot Gottes, in dessen Namen und auf dessen Geheiss wir sie verrichten, zu Grunde legen sollen (1. Petr. 4, 11); andererseits aber müsse er auch betonen, dass wir sehr wohl unterlassen dürfen, was Gott nicht eigens geboten hat. Weil nun die Kindertaufe ein Werk, daran nicht wenig gelegen, und weil manche sogar vermeinen, durch sie ein Heidenkind in ein christliches umwandeln zu können, so erachte er es für unumgänglich, dass gerade seine Gegner für solches Werk einen ganz bestimmten Grund und Befehl anzeigen. Er wenigstens, Rothmann, habe für seine Ansicht von der schriftgemässen Unzulässigkeit der Kindertaufe festen Anhalt, und zwar folgender Art:

1. In den Einsetzungsworten für die Taufe (Matth. 28, 19) befiehlt Christus, alle zu taufen, die vorher unterrichtet worden sind, und den Getauften aufzuerlegen, seine Gebote zu halten. Weil man nun unverständige Kinder nicht unterweisen kann, so hat Christus sie mit seinen Worten von der Taufe ausgeschlossen.

2. Aus einem anderen Gebote Jesu (Marc. 16, 15) ist klar, dass die Unterweisung für jeden angeordnet ist, die Taufe hingegen nur für diejenigen, die infolge der Belehrung an das Wort Gottes glauben. Dazu sind die Kinder nicht imstande.

3. Dass die Apostel niemanden tauften oder taufen wollten, er habe denn vorher seinen Glauben bekannt, ist aus dem Verhalten des Philippus dem Kämmerer der Königin Candace gegenüber deutlich erkennbar (Apost. 8, 27).

4. Dass die Taufe ohne Bekenntnis nichts helfe, wird ersichtlich aus dem ersten Briefe Petri (3, 21), wo es heisst: „Also machet die Taufe selig, nicht dadurch, dass der Unflat vom Fleische abgethan wird, sondern durch den Bund eines guten Gewissens mit Gott, durch die Auferstehung Jesu Christi vom Tode.“ Hiermit sehen wir zweierlei in der Taufe wirksam, einmal das Wasser, das nur das Fleisch berührt, dann weiter das Bekenntnis des Glaubens, der allein das Herz reinigt (Röm. 10, 10, Apost. 15, 9). Geschieht das Bekenntnis in der Taufe von Herzen, so macht es selig; sonst ist es unnütz und unrecht.

5. Die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt, weil durch sie die Gläubigen, wenn sie dem Teufel, der Welt, ihrem eigenen Fleische und aller Bosheit entsagen, in Gottes Gehorsam treten und von allen Sünden reingewaschen werden (Tit. 3, 5, Ephes. 5, 26 f.).

6. Die Taufe ist eine Begrabung des Fleisches, ein Anziehen Jesu Christi, eine Auferstehung von dem bösen Tode, ein Leben in einem neuen, lebendigen Leben (Röm. 6, 3 f., Gal. 3, 27).

7. Auch bekundet die Schrift an dem Beispiel des Ananias, dass man diejenigen zu taufen pflegte, die den Namen des Herrn anzurufen imstande waren (Apost. 22, 16). — Rothmann führt alsdann Belege aus Kirchenvätern an, aus Hilarius, Origenes, Basilius, Sedulius, dass Taufen im Namen des Herrn nichts anderes bedeute, als taufen, nachdem man sich zum Namen des Herrn bekannt habe.

Zu solcher Taufe nun, wie Christus sie eingesetzt und befohlen, wie die Apostel sie begonnen und gehalten, sind die Kinder untauglich, und deshalb müssen sie der Schrift nach ihr ferngehalten werden. Für jede Taufe, die anders geschieht, als es sich mit diesen Bibelstellen verträgt, müsste man erst, was nicht gelingen wird, die Berechtigung nachweisen. Auch widerstreitet die Kindertaufe dem Ausspruche des Paulus (Ephes. 4, 5): „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.“ Denn die einzige, von Christus verfügte Taufe ist nur den Gläubigen bestimmt, den unverständigen Kindern aber nirgends in der Schrift zugelassen; wer nun an der Taufe der glaubenslosen Kleinen, die noch nicht gut und böse unterscheiden können, festhält, der schafft eine zweite Taufe, die von der von Christus gewollten verschieden ist. Jeder, der trotzdem die Kindertaufe für gut und nützlich halten will, der beweise es erst mit vernünftigen und klaren, nicht mit gewundenen Argumenten und verdrehter Schriftauslegung, auch nicht mit dem Hinweise auf lange Gewohnheit. Das sei bis jetzt von seinen Gegnern nicht geschehen.

Nach dieser Auseinandersetzung, mit der er sein eigentliches Thema erschöpft zu haben glaubte, geht Rothmann schliesslich noch auf die anderweitigen Einwände ein, die ihm van dem Busche tags vorher entgegengehalten hatte. Er führt aus:

1. Es sei verkehrt, wenn sein Gegner behaupte, dass in strenger Schlussfolgerung der von den Prädikanten aufgestellten Grundsätze den Frauen das Sakrament des Abendmahls deshalb verweigert werden müsse, weil die Teilnahme der Frauen an diesem Gnadenmittel in der Bibel nicht ausdrücklich befohlen sei. Darauf erwidere er: Christus hat das Abendmahl für seine Jünger eingesetzt und ferner für alle Gläubigen. Zu den Gläubigen gehören auch die Frauen (Gal. 3, 28); also darf man auch ihnen das Sakrament reichen.

2. Wenn van dem Busche angiebt, dass der Zusammenhang und der Sinn der heiligen Schrift manches als zweifellos erscheinen lässt, was freilich mit klarem Worte nicht geschrieben steht, wie z. B. die ewige Jungfrauschaft der Maria und der Vollzug der Taufe an den Aposteln selbst, so thut das hier nichts zur Sache. Denn, zugegeben, dass vieles wahr, von dem die Bibel nicht redet, so folgt daraus schon einmal nicht, dass man gerade in den wichtigsten Sachen des Glaubens und in solchen, die der Seelen Seligkeit betreffen, ohne Gottes Wort und Befehl etwas vornehmen möge, noch viel weniger aber, dass man in der Beziehung die göttlichen Gebote umkehren und verändern und anders halten dürfe, als der Herr es gewollt.

3. Dass bei dem Durchzuge der Juden durch das Rote Meer auch viele Kinder beteiligt gewesen waren, ist unzweifelhaft. Wie man aber diesen Vergleich als Stütze für die Beibehaltung der Kindertaufe verwerten könne, verstehe er nicht. Denn Vergleiche und Bilder aus dem alten Testamente dürfe man nicht anders anwenden, als indem man sie mit dem Geiste und der Wahrheit im neuen Testamente in Zusammenhang bringt und danach auslegt; sonst verleugne man einen Unterschied zwischen Juden und Christen, und man könnte dann z. B., weil die Beschneidung der jüdischen Knaben am achten Tage nach der Geburt vollzogen werden sollte, auch die Taufe der christlichen Kinder, und zwar allein der Knaben, für dieselbe Zeit festsetzen. Der Vergleich in die Wahrheit übertragen aber verstehe sich so: Wie niemand ausser Abrahams Geschlecht durch das Rote Meer gekommen ist, so vermag niemand durch die Taufe in die Gemeinschaft Christi treten, er sei denn vorher aus Gott geboren, gläubig und ein Kind Gottes.

4. Wohl lesen wir in der Schrift, dass ein ganzes Hauswesen nach Anhörung des Wortes den Glauben angenommen habe; dass aber ein Hausvater für seine unmündigen Kinder Bürge geworden sei und so der Brauch der Patenschaft schon aus apostolischer Zeit stamme, ist aus der Bibel nicht zu belegen. Vielmehr sei die Einführung der Gevattern erst auf Hyginus, den zehnten römischen Bischof, zurückzuleiten. Ganze Hauswesen sind gewiss auch getauft worden. Jedoch wäre es irrig, aus der Erwähnung

dieses Umstandes auf das Vorkommen der Kindertaufe schliessen zu wollen. Denn einmal gab es viele Hauswesen ohne Kinder, dann aber redet die Bibel sehr häufig in derartigen allgemeinen Wendungen (vgl. Matth. 2, 3).

Nach dieser wohldurchdachten Rede Rothmanns, die in Form und Inhalt durchaus den Charakter einer rein theoretischen Erörterung bewahrt hatte, wäre es Sache der Gegner gewesen, noch einmal zu antworten. Die Akten nun berichten trocken, dass dafür die Zeit nicht reichte, und dass vor allem van dem Busche sich infolge seines hohen Alters zu weiteren Verhandlungen zu sehr ermüdet gefühlt habe. Der wahre Grund für das Abbrechen der Disputation ist aber trotz dieser Darstellung, die ganz den Eindruck einer entschuldigenden Ausflucht macht, sehr leicht ersichtlich. Die Verteidiger der Kindertaufe werden gefühlt haben, wie wenig sie der scharfen Dialektik Rothmanns, seiner theologischen Schulung und oft bewährten Redegewandtheit gewachsen waren, und ebenso wird auch der Rat, insbesondere der Syndikus Johann von der Wieck, zu der Einsicht gekommen sein, dass das versuchte Mittel nicht zum Ziele führen, sondern im Gegenteil die Verwirrung der Gemüter nur noch vermehren werde. Die Obrigkeit gestand im Grunde ihre Niederlage ein, indem sie darauf verzichtete, den zweiten wichtigen Punkt, die Lehre vom Abendmahl, überhaupt in Angriff nehmen zu lassen. Der Sieg, den Rothmann aller Voraussicht nach auch hier über seine Gegner davongetragen hätte, würde ihr im höchsten Grade unbequem geworden sein, und deshalb zog sie es vor, ihn schleunigst zu hintertreiben. Sie war befriedigt, als van dem Busche versprach, seine Erwiderung schriftlich einreichen zu wollen[1]); und nachdem sie den Prädikannten befohlen, nach alter Weise die Kindertaufe beizuhalten und niemanden von ihr abzuschrecken, erklärte sie die Versammlung für geschlossen.

Es ist hier nicht der Ort, weiter zu verfolgen, wie sich der Sieg Rothmanns fühlbar machte, und wie es gekommen ist, dass Münster der Schauplatz der entsetzlichsten Verirrungen wurde. Auch dürfen wir es zunächst unterlassen, die Gründe Rothmanns für seine Anschauungen über die Kindertaufe auf ihren Ursprung und ihre Berechtigung zu prüfen. Wir sehen, dass er schon ganz im Täufertume wurzelte, aber zunächst noch in dem friedlichen Täufertume, dem die Zustände während der apostolischen Zeit als nachahmungswertes Vorbild vorschwebten, und das, die historische Entwickelung der Kirche und ihrer Dogmen negierend, allein die

---

[1]) Alter und Krankheit werden ihn verhindert haben, sein Versprechen einzulösen. Wenigstens kennen wir eine Erwiderung von ihm nicht, wohl aber eine solche von Glandorp und Wirtheim, die auch Brictius tom Norde unterzeichnete. S. H. Hamelmann a. a. O. Bl. G. 2 v. ff.

Überlieferung der Bibel für massgebend hielt. Auf der Stufe seiner theologischen Umwandlung, auf der wir Rothmann hier kennen gelernt haben, zeigt er noch nichts von der schwärmerischen Richtung, mit der einzelne Vertreter dieser Sekte das Volk an sich zu fesseln und mit sich fortzureissen verstanden. Beeinflussung durch vermeintliche innere Offenbarungen ist ihm fremd. Sein scharfer, kritischer Sinn neigte nicht zu tieferen dogmatischen Spekulationen. In wörtlicher Auslegung der heiligen Schrift, besonders aber des neuen Testamentes mit vergleichender Heranziehung des alten, fand er Genüge, und sein Streben war darauf gerichtet, den gemeinen Mann zur Bethätigung praktischer Frömmigkeit im Dienste der Nächsten anzuleiten und eine Gemeinde zu schaffen, bei deren Einrichtung und Ausbau auch die einzelnen Glieder mitwirken sollten. Der Einfluss der Schweizer Reformation auf ihn ist unverkennbar. Wo er jedoch im Gegensatz zu ihr den Anschauungen des oberdeutschen Täufertumes huldigte, zeigte er sich noch immer gemässigt. Er verwarf zwar die Kindertaufe, aber er forderte noch nicht ihre Ersetzung durch die Spättaufe[1]). Es hat lange gedauert, ehe er sich zu diesem Schritte entschloss. Dass es geschah, ist der Einwirkung der aus Holland in Münster eindringenden radikalen Melchioriten zuzuschreiben; und wenn er sich ihnen dann gänzlich in die Arme geworfen hat, ja im Laufe der weiteren Entwickelung der Dinge einer der bedeutendsten litterarischen Vorkämpfer ihrer chiliastisch-apokalyptischen Ideen und sozialen Wahngebilde geworden ist, so zeugt das gewiss von seinem schwankenden Charakter und seiner religiösen Haltlosigkeit, zum Teil aber war es auch Folge davon, dass sein anfänglich ernstes Ringen mit sich niemals bei den Gegnern Verständnis gefunden hat, und dass man ihn durch ungerechte und rücksichtslose Verfolgung dazu trieb, seine Stütze mehr und mehr in den demokratischen, von ihm leicht zu bestimmenden Elementen seiner Mitbürger zu suchen.

---

[1]) Gemässigt ist auch noch immer seine in Gemeinschaft mit den Wassenbergern im November 1533 veröffentlichte Schrift: „Bekenntnisse von beiden Sakramenten.“

---

# Der Briefwechsel des Comenius.

Von

Direktor Dr. **Reber** in Bamberg.

---

(Schluss.)

Nicht unbemerkt darf bleiben, dass in mehren Aktenstücken und Briefen von und an Comenius die von diesem bereits in Ungarn geplante Übersetzung der Bibel in das Türkische erwähnt wird. Die orientalischen Sprachen fanden damals in Holland ganz besondere Pflege. Berühmt war hierin der Leydener Professor Jakob Golius, der lange in Kleinasien und Syrien sowie in Konstantinopel sich aufhielt und viele arabische Handschriften nach Leyden brachte. Wohl ein Schüler dieses Gelehrten war der Leydener Levinus Warner, der ein Compendium eorum, quae Mahomedani de Christo et praecipuis religionis Christianae capitibus tradiderunt, sowie centuria proverbiorum Persicorum versione et notis ab eo illustratorum herausgab. Lorenz de Geer liess sich nun gewinnen, die Kosten der Bibelübersetzung ins Türkische zu tragen. Zunächst war der damals in Konstantinopel befindliche Levinus Warner als Übersetzer ausersehen, der schon früher Wohlthaten von de Geer genossen hatte. Die Bibel sollte in Leyden gedruckt werden (Brief des Comenius Nr. 194 vom 8. März 1658 an Hartlib, der ins Englische übersetzt wurde). „Dieser Tage haben wir wieder an Warner nach Konstantinopel geschrieben, nicht bloss um uns den Zustand der Griechischen Kirche mitzuteilen, sondern auch um ihn zu ermahnen, die Bibel in das Türkische zu übersetzen. Die fromme und edle Seele Herrn de Geers verspricht ihm grosse Belohnung und alle Kosten zu tragen, und will sie in Leyden drucken lassen, wo ein gewisser Nissen ist, der diese östlichen Sprachen versteht und jetzt eine Hebräische Bibel in herrlichster Weise druckt.“ Im Jahre 1659 war die Übersetzung Warners fast vollendet, wie wir aus einem Briefe Hartlibs an den Engländer Robert Boyle, der als berühmtes Mitglied der Royal Society in London ebenfalls den Plan hegte und ausführte, auf seine Kosten das Neue Testament in türkischer Übersetzung drucken zu lassen, vom 1. November 1659 wissen (Nr. 221): Ecce afferuntur generoso domino de Geere Constantinopoli literae a domino Warnero, quem ille ante triennium iam et prece atque pretio requisiverat, vellet translationem biblici codicis in linguam Turcicam sibi cordi curae-

que esse. Dictum factum. Bonus ille — alacriter suscepit atque quod jam scribit eo usque promovit et peregit, ut pauca restent, quin brevi die universa biblia Turcica loqui constet. Promittit enim exemplar MS. ad typos promovendum intra semestre hoc circiter se posse et velle. Auch in einem Schrifstücke vom 28. November (Nr. 223) teilt Hartlib einen Brief von Petrus Figulus mit: „Was Warners Übersetzung der Türkischen Bibel betrifft, so werden wir mit nächster Post ihm im Auftrage des Herrn de Geer schreiben, sie so bald als möglich hieher zu schicken.“ In diesem Briefe ist auch von Warners Fähigkeit als Übersetzer die Rede. „Sie dürfen so viel von seiner Fähigkeit und Erfahrung glauben, dass er ein sehr gelehrter und fähiger Mann ist und im Arabischen und Türkischen sowohl bewandert und ausgebildet als irgend einer, der je diese Sprache gelernet hat. Ausserdem hat er P. Golius und manche andere, die fähig sind, über das Werk zu urteilen, als seine Zensoren gewählt, worüber Golius einen ausführlichen Bericht an seinen Bruder, den Professor in Leyden, jüngst schrieb.“ Figulus hofft, dass auch die Engländer an diesem Werke mitarbeiten werden. Der Druck aber schob sich hinaus und unterblieb schliesslich. Man hielt Warners Übersetzung nicht dem Genius der Sprache entsprechend, wie es in einem Briefe des Comenius an Warner (Nr. 231) vom 4. Januar 1663 lautet, der mit einem Neujahrsglückwunsch beginnt. Der Brief zeigt, wie Comenius es auch verstand, etwas Unangenehmes in feiner, verbindlicher Form mitzuteilen. Bezüglich der Übersetzung schreibt er nur im allgemeinen. Video esse qui versionem suadeant liberiorem ad genium linguae accommodatam und belegt dies mit Beispielen des Castellio, Luther, Tremellius und Piscator und fährt weiter fort: Quid igitur si mediae insistatur viae? reddendo scil. verbum verbo, ubicunque potest, ubi vero Hebraismi tenebrae minantur, sensum sensui, amota superlatione — so lese ich statt superstitione — adhibitaque summa fide ac circumspectione? Oro Deum, et indesinenter orabo, ut Te Spiritu suo regat et dirigat. Wir hören von dieser Bibelübersetzung wieder in einem Briefe des Comenius an de Geer vom 5. Dezember 1664 (Nr. 246), da Comenius einen Druckbogen einer türkischen Bibelübersetzung aus England erhalten hatte. „Accepi jam ex Anglia Turcici Novi Testamenti sub prelo sudantis schedam primam: en! Placetne specimen hoc ostendere amicis Leydae linguae istius gnaris? Clariss. Dno Golio, Petraeo et tertio illi, cui lingua ista ceu nativa sit.“ Er fährt weiter: „Und wenn sie es billigen, kann auch dieser Bogen an H. Warner geschickt und seiner Prüfung unterworfen werden. Wenn auch er es billigt, mag er Gott loben, der Mitarbeiter erweckt hat, damit er nicht eine gefertigte Arbeit nun fertige (actum ne agat), d. h. dass er auf eine neue Übersetzung verzichte, damit wir nicht etwa den Glauben der Neophyten durch die Verschiedenheit der Übersetzungen stören. Wenn einige Unvollkommenheiten

bemerkt werden können, können sie in einer zweiten Ausgabe ausgemerzt und verbessert werden. Er solle nur die Sendung der übrigen Teile des alten Testamentes, der apogryphen Bücher, nicht verschieben, damit nicht das Buch des alten Gesetzes, das vorausgehen und vorausgekannt werden solle, sich verzögere, vielmehr zugleich erscheine und dem Grossherrn überreicht werden könne. Das ist mein unvorgreifliches Urteil. Wenn jene dieser Ansicht sind, könnte diese unsere Übereinstimmung Herrn Warner mitgeteilt und er um seine Zustimmung ersucht werden. Aber so schnell als möglich, nicht warten, bis die Schiffe gehen, sondern auf dem Landwege über Venedig." Es ergiebt sich aus diesem Briefe, dass Warner wenigstens auf die Übersetzung des alten Testamentes angewiesen blieb. Ein Brief von dem Engländer Oldenbourg, dem Sekretär der Royal Society in London, an Boyle vom 16. Januar 1665(?) (Nr. 255) meldet, dass Louis de Geer, der den letzten Rest der türkischen Übersetzung des alten Testamentes erhalten hatte, aufragen lasse, ob man in England die Buchstaben ohne Vokale oder mit diesen drucke, was der Druckbogen koste, ob der Drucker die Korrektoren bezahle, ob die Engländer auch Lettern mit der Vokalbezeichnung oben haben, ob die geschnittenen oder gestochenen Lettern der Herausgeber auf seine Kosten herstellen lasse, oder ob der Drucker sie bezahle, wie viele Lettern man habe und wie viel sie kosten, was das Papier betrage, wie gross die Anzahl der gedruckten Exemplare sei. Zugleich solle man einen Druckbogen schicken. Kvačsala hat diesen Brief mit unsicherm Datum unter Nr. 255, während der vorhergehende Brief (Nr. 246) es als wahrscheinlich erscheinen lässt, dass er nach Nr. 255 geschrieben ist, da er den Empfang eines Druckbogens meldet: „Accepi iam ex Anglia Turcici Novi Testamenti sub prelo sudantis schedam primam — es ist das auf Boyles Kosten hergestellte türkische neue Testament. Noch ein Brief giebt uns von der Warnerschen Übersetzung Kunde. Es ist Brief Nr. 269 der Sammlung, den Comenius an Oldenbourg schrieb. Ob die von dem Herausgeber beigefügte Jahreszahl 1667 richtig ist, möchte ich bezweifeln. Er gehört zeitlich unmittelbar zu den beiden vorhergehenden. Weiter hören wir nichts mehr von der Ausgabe des türkischen alten Testamentes. Sie unterblieb.

Neben dieser Angelegenheit beschäftigte Comenius in Amsterdam der Kampf mit den Socinianern, ferner die Widerlegung der Philosophie des Descartes, und die Beziehung zur Royal Society in England. Was seine Gegnerschaft gegen socinianische Lehren betrifft, so ist er bekanntlich in mehreren Schriften dagegen aufgetreten. In einer dieser Schriften, in dem Traktate De Quaestione utrum Dominus Jesus propria virtute a mortuis resurrexerit ad Melchiorem Socinistam breve ac solidum Joh. A. Comenii responsum, ist in der vorliegenden Sammlung ein Aktenstück entnommen (Nr. 212, 213), nämlich ein Brief des Comenius an den Baron

Ludwig von Wolzogen, in dem im Originaltexte der Brief des Wolzogen an Zwicker in deutscher und lateinischer Sprache enthalten ist, der hier getrennt als Nr. 212 nur deutsch verzeichnet steht — ich hätte die ursprüngliche Einverleibung zu einem Stücke für richtiger gehalten. Der Brief widerlegt nach Buchstabe A—V alle Einwände des Wolzogenschen Briefes. Geschichtlich ist nach dem Inhalte merkwürdig, dass Comenius vom Jahre 1608, als er noch als Schüler bei seinem Lehrer Thomas Dubinus in Prerau — in pueritia mea — war, als dem ersten Jahre seiner Begegnung mit Socinianern spricht, die sich in den Jahren 1628, 1632, 1637, 1640, 1641, 1642, 1649 und zuletzt 1659 wiederholten.

Die Widerlegung der Cartesischen Philosophie, die Comenius hinsichtlich der Naturphilosophie dieses Philosophen in einer kleinen Schrift Cartesius cum sua naturali philosophia a Mechanicis eversus bereits im Jahre 1659, nicht mit gutem Glücke, unternommen hatte, erfolgte ferner durch eine anonym erschienene Schrift, die unter Nr. 267 abgedruckt ist. Sie ist ein Anhang zu einer Schrift des Petrus Serarius „Responsio ad Exercitationem Paradoxam Anonymi cuiusdam Cartesianae sectae discipuli, qua philosophiam pro infallibili S. Literas interpretandi norma orbi Christiano obtrudet über die These Philosophia scripturae interpres.“ An diese Schrift reiht sich das Urteil des Comenius, gewöhnlich als Judicium bezeichnet. In seinem Übereifer bespricht Comenius selbst das dem Cartesischen Werke Principia Philosophiae beigegebene Bild des Descartes, bezw. das darunter stehende Eulogium. Ich habe in meiner Ausgabe der Physik des Comenius beide Schriften besprochen und die heftigen Angriffe des Comenius auf den ihm unangenehmen Philosophen in ihrer Entstehung und in ihrem Werte nachgewiesen.

Der dritte grössere Abdruck (Nr. 281) ist die Widmung der Via lucis, die Comenius bereits im Jahre 1641 in London gefertigt hatte, wie er uns selbst in der grossen Ausgabe der Didactica Magna berichtet, die aber erst im Jahre 1668 gedruckt wurde, an die Royal Society in London, mit der er, wie wir bereits gesehen haben, durch Boyle und Oldenbourg in Verbindung getreten war. Sie ist vom April 1668 datiert mit der Aufschrift Illuminati Seculi Phosphoris Nascenti reali Philosophiae feliciter obstetricanti Regiae Londinensi Societati. Die Dedikation giebt uns Zweck und Inhalt der Via lucis an und erörtert hierbei die Grundlagen geistiger Thätigkeit: Wissen, Wollen, Können. Connascuntur enim omni homini omnium sciendorum normae, quas communes notitias vocant: et omnium optandorum stimuli, quos communes instinctus dicimus et omnium faciendorum organa quae communes facultates appellare liceat, eine Auffassung, die auf die psychologische Dreiteilung von Erkennen, Fühlen und Wollen (Handeln) hinausläuft. Dass er dabei auf Sir Francis Bacon sich beruft und eine Lobrede auf die Thätigkeit der Regia Londinensis Societas

hält, ist nicht bloss Schmeichelei. Es ist übrigens keine Frage, dass die leider zu wenig bekannte Via lucis die geistreichste Schrift des Comenius ist. Der Brief des Gesellschaftssekretärs Oldenbourg an Comenius (Nr. 284) ist ein kurzer Bericht über die Aufnahme der Via lucis bei der Royal Society. „Serena fronte accepit Regia Societas munus tuum.“ Und im Verlaufe des Briefes lautet es: „Angliam hanc nostram non inmerito commodam prae aliis terris stationem judicas commercii huius universalis sedi constituendae“, worauf die bemerkenswerte Mitteilung folgt: „In ea nuper publici juris factus fuit liber Soc. Regiae inscriptus, linguae universalis condendae specimen exhibens, juxta illum fere modum quem tu in tua Via lucis c. IX § 21 innuisti. Author est Dr. Johannes Wilkenius e Soc. Regia.“ Comenius war nach der Anregung Bacons in jüngeren Jahren für die Festsetzung einer Weltsprache, wie sie später auch Leibniz wünschte.

Der Brief des Comenius an die Senioren seiner Glaubensgenossen (Nr. 285) vom 16. September 1668 ist bemerkenswert, weil er uns über die Veranlassung der Abfassung seines Unum Necessarium Aufschluss giebt. Die erhofften reicheren Kollekten aus England waren ausgeblieben. Da riet Hartmann, der als Agent der Brüder sich in England befand, Comenius solle sich an den in England für immer weilenden pfälzischen Prinzen Rupert wenden und diesem ein Werk widmen. Deliberabam igitur incidebatque argumentum non idoneum visum de Uno Necessario scire quid sibi sit necessarium in vita et in morte et post mortem. Quod postquam elaboravi, misi (mense superiori) fuitque manu Fratris Hartmanni et alterius Magni Amici (es ist entweder Boyle oder Oldenbourg gemeint) Principi optimo praesentatum admodumque benique acceptum sicut et ab Illustrissimo Comite Anglisaeo multa item gratia pollentem apud Regem. Vielleicht wäre es passend gewesen, wenn der Herausgeber an diesen Brief auch die vom 1. März 1668 datierte Widmung der Ausgabe des Unum Necessarium an den Prinzen Rupert angereiht hätte. Übrigens erfahren wir aus diesem Briefe, dass Magnus Hesenthaler in jenen Tagen zu Comenius gekommen war und, im Begriffe nach England zu reisen, die Bitte um Unterstützungsgelder zu vertreten versprach. Comenius berichtet auch, dass eine pestartige Krankheit in Amsterdam herrsche, ohne dass zu strenge Absperrungsmassregeln gehandhabt wurden. Von Hesenthaler hatte übrigens Comenius die erfreuliche Nachricht, wie Comenius seinem früheren, allerdings nicht allzu freundlichen Mitarbeiter Johann Rave, alte Freundschaft erneuernd, nach Berlin am 3. April 1669 — es ist 1659 gedruckt, vielleicht ist dies sogar das richtige Datum? — schreibt (Nr. 289), dass in Würtemberg nach dem Vorbilde der Stadt Esslingen seine Methode überall eingeführt werde und zwar in „über dritthalb hundert Schulen“. Hesenthaler war, um ihn erstens in

Abfassung der Pansophia, zweitens zur Neuausgabe seiner Schulbücher zu veranlassen, zu Comenius im Herbste 1668 gekommen. Dass ein gewisser Heinrich Schoff nach der neuen durch ihn veranlassten Methode einen sechzehnjährigen Schüler in zwei Monaten lateinisch lesen und übersetzen gelehrt habe, so dass es wünschenswert wäre, diese Methode gedruckt zu sehen, lässt erkennen, dass Comenius doch nicht ganz auf alle didaktischen Pläne verzichtet hatte, wie er es in Unum necessarium ausspricht. In dem Briefe an Rave erwähnt der alte Comenius, er denke an eine Auswanderung aus Amsterdam und einen Umzug möglicher Weise nach Berlin, eine Bemerkung, die fast glauben lässt, der Brief sei 10 Jahre früher geschrieben. „Ego hac in urbe ab anno 1656 haesi: nunc me alio transferre cogito, quo fata trahent. Forsan ad Vos, aut per Vos in viciniam, si consilia sic terminari Deo placuerit, ut mihi alibi quam hic sepulchrum sit quaerendum.“ Rave war damals Generalinspektor der märkischen Schulen in Berlin. Mit dem grossen Brandenburger Kurfürsten und namentlich mit der Kurfürstin Luise Charlotte war Comenius durch Dedikationen in Verbindungen getreten. Auch in der Briefsammlung finden wir zwei Briefe, den einen von Comenius im Jahre 1661 deutsch geschrieben (Nr. 228), in dem er der Kurfürstin das deutsche Gesangbuch der Brüder überreicht, „ob vielleicht E. Ch. D. mit uns auch den Geist in Gott zu belustigen erfreuen möchte“. Der zweite ist von seinem Sohne Daniel am 2. April 1670 an die Kurfürstin gerichtet (Nr. 296), wobei sich dieser auf Petrus Figulus, seinen Schwager, bezieht, der sich in Memel aufgehalten hatte und kurz vorher gestorben war. Mit diesem Briefe übersendet er im Auftrage seines Vaters des französischen Reformierten Labadies Manuel de Pieté, Hoburgs mystische Schrift „Der unbekannte Christus“ und seines Vaters „altes traktätlein genannt trauern über trauern, trost über trost, was etlich und 40 Jahren den Böhmischen Exulantes zum Trost aufgesetzet, wissen aber nicht, von weme es ins Teutsche übergesetzet“. Als Postskriptum ist beigefügt: „Mein abgelebter kranker Vatter presentiret Eure Hochfürstl. Durchlaucht seine unterthänigste Dienste und eyfrige Seuffzer zu Gott.“ Comenius starb im November 1670, war also schon sehr leidend. In den letzten Jahren spricht er selbst gerne von seinem Alter und seiner Gebrechlichkeit, obwohl auch schon beim Beginne des Aufenthaltes in Amsterdam er sich nicht selten als senex bezeichnet. Noch öfter geschieht es vom Jahre 1663 an. „Comenius manu senili 1664: Manus nota senis“; 1666 „senex, cuius vita defecit in doloribus et anni in gemitibus“; 1669 „Comenius senex“.

Hesenthaler, der den Comenius im Herbste 1668 im Amsterdam sah, hatte dem alten Freunde, multis nominibus venerando Patri, zu seinem 78. (eigentlich 77.) Geburtstage ein Geburtstagsgedicht, in der Sammlung als Nr. 288 abgedruckt, übersandt, das in 20 Hexametern in der Form eines Akrostichons (jede Zeile mit

einem Buchstaben der Namen Johannes Amos Comenius beginnend) die Glückwünsche ausdrückt. Die Verse sind trotz der schwierigen, sehr gebundenen Form sehr fliessend und schwungvoll und klingen in den poetischen Wunsch aus, Comenius möge die Pansophie, das Werk von 30 Jahren, vollenden:

> Obstrue mortis iter curis calamoque benignos
> Mittere successus propera; sic grande volumen
> Exibit, quod jam triginta quiescit in annos.

In Holland und zwar damals in Amsterdam befand sich eine Frau von sehr hysterischer Natur, Antoinette Bourignon, die anfangs ein unstätes Leben, von Kloster zu Kloster eilend, führte, sich in jeder Weise kasteite, zuletzt aber gegen jede bestehende Religion auftrat. Zugleich veröffentlichte sie eine Menge von Schriften wie l'appel de Dieu, confusion de Babel, schliesslich wollte sie eine Erneuerung des evangelischen Geistes ohne irgend eine dogmatische Fassung der Religionsbegriffe. Serarius hatte den Comenius mit den Grundsätzen dieser Frau bekannt gemacht, indem er einen Brief dieser an den bereits erwähnten französisch reformierten Theologen Labadie übersetzte, in der Sammlung als Nr. 278 abgedruckt. Der Eingang lautete: Si verus es discipulus Jesu Christi, dolendum sane adhuc, (quod) congregationi alieni affixus sis, cum nullae sint hodie in mundo congregationes, in quibus praesideat Spiritus Sanctus. Omnes defecerunt, et nullae sunt corporationes sine corruptione et malum hoc irreparabile est. Zugleich weissagte sie das Ende der Welt: Finis enim mundi praesto est. Comenius schreibt am 28. März 1668 ihr, die wahrscheinlich dessen lux e tenebris hochschätzte, wie er selbst sie als Visionärin nicht verachtete (Nr. 279): Duo sunt, quae scrupulos movent in scriptis tuis et quarum solutionem postulare necesse habeo: tertium autem intra me ipsum concipio, quem ut mihi per te quoque Deus eximat, oro. Der erste Skrupel ist für Comenius Bourignons Bemerkung, dass niemand ein wahrer Diener Christi sein kann, der einer bestimmten Konfession angehört. Obschon Comenius die Verderbtheit dieser zugiebt, so gebe es doch Grade dieser. Alle Kirchen gemeinsam zu verurteilen, wäre eine Beleidigung Christi und seines Geistes. Ein zweiter Skrupel ist ihm, dass es kein Individuum gebe, das Gott recht kenne, so dass selbst die erleuchtetsten Kirchenlehrer von Christi Leben und Lehre soweit abstehen, wie die Hölle vom Himmel. Das sei ungerecht auch gegen Christus selbst. Denn dann wäre Christus ein Bräutigam ohne Braut. Der dritte Skrupel, der ihn schon viele Jahre quäle, sei ihm aber, dass, trotzdem es so viele Propheten, Kirchenlehren und Kirchenlehrer auch in neuerer Zeit gebe, man nicht genau kenne, wer von Gott wirklich als solcher beglaubigt sei, denn sie lehrten so Verschiedenes. „Ich wünsche belehrt zu werden, was hierüber zu halten ist und an welchem wahren Zeichen man den wahren Geist Gottes erkenne,

in dem ich Gott bitte, er möge Dir durch sein Organ einhauchen, wodurch ich mit vielen andern von meinen Skrupeln befreit werden kann. Lebe wohl, heilige Seele, fahre fort, mit Deinem Lichte andern glücklich das Licht anzuzünden.“ So schliesst der Brief.

Wie wir aus einem sehr merkwürdigen Briefwechsel des Mystikers Polemann an Hartlib ersehen (Nr. 216, 217, 218, 218, 219, 220, 222), sollte Comenius für die Gesellschaft Antilia, eine christliche Fraternität, die wie eine Vorläuferin der Pietisten erscheint, gewonnen werden [1]). Es fehlen uns leider hierüber Briefe des Comenius.

Mehrere Briefe, die Comenius in Angelegenheiten der Brüdergemeinden in Polen und Ungarn schrieb, und in denen er bald um Unterstützung nachsuchte, bald diese erteilte, können übergangen werden. Nur bezüglich des einen (Nr. 209) bemerke ich, dass das darauf stehende Datum Wratislaviae 19. Mai 1658 nicht zu dem Gedanken führen darf, als hätte sich Comenius, der in Amsterdam war, damals in Breslau befunden. Es ist ein von Comenius nur verfasstes Schreiben der Senioren der Brüdergemeinden an Baron Sadowsky. Es wurde demnach von Breslau aus an den Baron geschickt.

Ein Brief voll politischen Inhaltes ist auch Nr. 187 vom Jahre 1657, worin Comenius die Niederlage der Dänen und die politische Haltung Hollands beklagt. Comenius hoffte damals auch, dass der grosse Kurfürst Schweden und Polen versöhnen werde. Auf den Protektor Englands, Cromwell, setzte er grosses Vertrauen, dass er „Einsicht habe in die beste Art, die reformierte Religion zu regeln, die erforderliche Freiheit in Spekulationen und Erkenntnissen zu gewähren, welche Menschen nicht nehmen oder ändern sollen auf Grund menschlicher Autorität, und Lauterkeit zu fordern bei allen, die ein öffentliches Amt und öffentliche Besoldung haben, die Irrenden zu dulden und ihre Wege zu erleichtern auf den Pfaden der Wahrheit“. Er beklagt das Gerücht über eine Niederlage der Schweden bei Fünen, freut sich aber der Rückkehr der Flotte des Admirals de Ruyter mit einer Siegesbeute von 20 portugiesischen Zuckerschiffen. Doch erwähnt er auch des Gerüchtes, dass der Protektor beim nächsten Parlament König werden solle, und dass der Herzog von York ermordet worden wäre. Wundererscheinungen berichtet er aus Hamburg, Dänemark, Paris und anderen Orten (Nr. 190), teilt (Nr. 199) mit, dass man in Rom der drohenden Gefahren wegen (wohl auch der Pest wegen) vierzigstündige Gebete angeordnet, und dass man in einer andern Kirche vor den Reliquien der Märtyrer Pantomimen vorgeführt habe, wobei Petrus, Paulus, Rochus (so ist wohl statt Rhodus zu lesen), Sebastianus und Rosalia (so ist statt Rocilia zu

---

[1]) Über diese Sozietät s. M.H. der C.G. 1895 S. 162 f.
Die Schriftleitung.

lesen) den Tod, der mit einer Sense versehen war, verjagen. Er beklagt sich weiter über die Verfolgungen der Reformierten durch die Lutheraner in Dänemark und bricht in den Wunsch aus: „O lasse der Protektor sich deren traurige Lage zu Herzen gehen, damit Gott ihn und seine Nachkommenschaft auf dem Throne befestige. Sieh, welch unverschämte Lügen auf der Welt verbreitet werden. Man schämt sich nicht aus Rom vom 30. März (1658) zu schreiben, dass zwei englische Edle von Cromwell dort angekommen wären mit dem Anerbieten an seine Heiligkeit, ihr den alten gewöhnlichen Kirchentribut zu zahlen, mit einer Neigung baldigst die römischkatholische Religion anzunehmen, worüber der Papst sehr grosse Freude geäussert habe." Auch im Jahre 1665 berichtet er (Nr. 254), dass Admiral de Ruyter auf der Themse sich befinde, wo er bekanntlich mit dem Besen auf dem Maste seines Schiffes den Fluss zum Entsetzen der Londoner säuberte.

Den Schluss der Briefsammlung bildet ein Brief des Daniel Comenius an den Geistlichen Johann Almaloveen in Utrecht vom 30. November 1670 (Nr. 302), in welchem Briefe der Sohn mit bewegten Worten den Tod seines Vaters meldete: „Ego tamen spero firmiter paternam caelestem manum vulnus illud nobis inflixum sanaturum nosque in calamitate ac orbitate positos, haud deserturum."

---

Die Aufzählung so vieler Briefe und Aktenstücke zeigt, welch reichen Aufschluss über des Comenius Leben und Wirken wir auch durch den zweiten Teil der Briefsammlung gewonnen haben, und wie sehr wir Professor Kvačsala für diesen mit unermüdetem Bienenfleisse gesammelten Schatz zu danken haben. Wie bereits erwähnt, geben Quellenangabe und Namenregister weiteren wertvollen Aufschluss. Druck, Papier und Ausstattung sind vorzüglich. An Druckfehlern sind manche zu verzeichnen, einige habe ich bereits richtig gestellt; am meisten ist der Text von Nr. 241 verdorben. Diesem an Comenius gerichteten Briefe sind von Comenius selbst Bemerkungen beigeschrieben. Es soll dort sicher die Beifügung zu 3, die ganz unverständlich klingt (Navis thesei redemtum) mit Bezug auf die Frage „ob es nit anstösslich und (statt des gedruckten „in") gegen die Wahrheyt sey, was der Herr parag. 16 von der Kirche zu Rom setzet" lauten: (Navis theca redemtuum) d. h. das Schiff der Kirche oder Schifflein Petri ist ein „Kasten für Einkünfte" geworden. Ebenso muss das ganz unverständliche „5 ettliche iratu Amamensi alss par. 18 inerrabilitas pro infallibilitate" richtig lauten ettliche e r r a t a A m a n u e n s i s d. h. „Fehler des Abschreibers". Gleichfalls unverständlich sind in „das lang versprochene mit theueren worten in K r o n i k h e i t und a n d e r s s i n s befestigte und von der gantzen Welt erwartete Buch Pansophiam" die Worte Kronikheit und anderssins; nach der

Buchstabenfolge möchte man für das erste Wort Krankheit lesen, aber was soll es mit dem nächsten Worte und mit dem Sinne der Worte sein? Da könnte nur eine Einsicht in den Originaltext helfen. Ebenso muss Nr. 212 am Schlusse statt erleichterung es erleichtung (Erleuchtung), wie der Originaltext hat, heissen; Nr. 259 muss publicae salutis avide richtig avidos, auf das vorhergehende nos bezogen, heissen, kaum avidi, auf das nachfolgende ipsi zu beziehen. Auch Nr. 262 ist toorecht (thöricht) statt tooracht zu schreiben.

Es werden sich, nachdem Kvačsala in mehr als zehnjähriger Arbeit die Sammlung der Briefe vollendet hat, nur wenige Aktenstücke mehr finden, obschon nicht jeder Fund ausgeschlossen ist, da zu erwarten ist, dass auch Paris einmal Comenius'sche Aktenstücke uns liefern wird.

Kvačsala hat auch die in Drucken befindlichen Briefe und Dedikationsschreiben zum Abdruck gebracht. Doch nicht alle. Ich vermisse den Brief des Comenius an Johann Ludwig von Wolzogen vom 20. März 1659 und den an Johann Georg Schlichting, die in der Schrift De quaestione utrum Dominus Jesus propria virtute resurrexerit vorgedruckt sind, während der grosse am Schlusse des Werkchens stehende Brief an Wolzogen daraus zum Abdruck kam (Nr. 212, 213). Ich vermisse die Widmung des Schaffhausener Gymnasiumrektors Stephan Spleissius vom 29. August (II. Cal. Septembr.) 1656 an den Schaffhausener Staatssekretär und Schulinspektor (Scholae patriae Visitatorum primarius) Johann Jakob Stockarn in der Schaffhausener Januaausgabe von Spleissius, weil in dem von Kvačsala unter Nr. 167 herausgegebenen Briefe Stockarns an Pell gerade diese Janua erwähnt wird (culpae peccatorem ad Te mitto, novam hanc januam). Daran hätte sich recht gut das aus 9 Distichen bestehende, in dieser Ausgabe befindliche Gedicht des Schaffhaussener Konrektors Johann Adam Wyscherus reihen können. Ich vermisse ferner einen hochbedeutenden Brief des Comenius, der in Form einer Dedikation an den ehemaligen Amsterdamer Bürgermeister Cornelius Johann Witson und den Arzt Franziskus de Vick im Namen der Erben des Johann Seidel der von Seidels Erben veranstalteten zweiten Ausgabe der Janua im Jahre 1666 vorgedruckt ist, und in der Comenius ausdrücklich wünscht, dass man nicht mehr seine erste, sondern seine zweite Januaausgabe nachdrucke. Ebenso vermisse ich die in Form eines Briefes gegebene Dedikation des Comenius vom 21. Juli 1657 an die Grossen (proceres) der freien Reichsstadt Esslingen, deren Namen aufgezählt sind, darunter der des Superattendenten Weinheimer. Der Brief bildet die Einleitung zum Lexicon Atriale und bezieht sich auf Weinheimers Mitteilung über die Schulverbesserungen in Esslingen, wo man des Comenius Schulbücher einführte; er wäre eine Ergänzung zu Nr. 177 (vom 5. Juni 1657). Nachdem des Come-

nius Brief an den Buchhändler Endter in Nürnberg aus der Ausgabe des Atrium abgedruckt war (Nr. 152), hätte füglich wohl auch Endters Vorrede an den Leser abgedruckt werden sollen, weil sie auf des Comenius Brief hinweist. Hier verkündet Endter am Schlusse mit mehr stolzen als wahren Worten: „Denique, si aliquid dignum suo nomine magnus ille Comenius deinceps in publicum dederit, typis id nostris describetur.“ Ich würde es auch für passend gehalten haben, die Vorrede des Samuel Hartlib zum Pansophiae Prodromus Londini ex aedibus meis Cal. Januar Anno 1639 den Aktenstücken einzureihen, auch des Comenius Dedikation an die Bürgermeister, Kämmerer, Syndiker und Schulkuratoren der Stadt Breslau als Einleitung zu des Comenius Schrift De sermonis Latini studio mit den darauf folgenden 5 Distichen des Georg Vechner. Nicht ganz unpassend wäre der Abdruck der kurzen Vorrede des Rodolphus Hospinianus Carolinae Scholae Moderator zu Zürich gewesen, die eine von Suter in Schaffhausen für die Züricher Schulen ins Deutsche übersetzte Janua vom 1. September 1667 begleitet. Aber sicher wäre es passend erschienen, den vollständig als solchen abgefassten Brief des Comenius vom 3. Februar 1661 an den Socinianer Daniel Zwicker, der dem Oculus fidei vorgedruckt ist, dem Briefwechsel einzuverleiben. Man vermisst auch den Brief des Comenius an Jonas Schlichting, den Neffen des Johann Georg Schlichting, vom 10. Februar 1659, der dem Schriftchen „De Christianorum uno Deo Patre Filio Spiritu Sancto“ vorgedruckt ist, vielleicht des Inhaltes wegen nicht minder die an die vier Bürgermeister Gerhard Schnep, Cornelius de Graef, Johann von de Pol und Cornelius von Vlooswyck gerichtete Vorrede des Comenius zu De Iterato Sociniano Irenico Iterata ad Christianos Admonitio vom Jahre 1661, obschon auch kaum die im Jahre vorher in De Irenico Irenicorum an die Kirchen und Akademien der vereinigten Niederlande gerichtete Ansprache des Autors ausgeschlossen werden dürfte, die mit einem Neujahrswunsche an die niederländische Kirche schliesst. Vielleicht wäre auch nicht unpassend die Bemerkung des Comenius an die Buchdrucker in der ersten Lissaer Ausgabe der Methodus linguarum novissima abzudrucken gewesen, worin er die Buchdrucker ersucht, vor seiner zweiten Ausgabe bei Elzevier die Ausgabe nicht nachzudrucken. Ich rechne zu den des Abdruckes werten Briefen und Zuschriften drei aus dem dritten Teile der Opera didactica auf des Comenius Aufenthalt in Ungarn bezügliche, nämlich erstens einen Brief des Comenius an den Fürsten Sigismund Rakoczy mit dem Datum Patakini 28. Januar 1651, zweitens ebenfalls einen Brief des Comenius an den Fürsten mit dem Datum E Museo 8. Februar 1651, drittens einen Brief des Comenius an den bekannten fürstlichen Geheimrat Klobusitz mit dem Datum Anno 1652 Calend. Junii. Es sind wirkliche Briefe, nicht blosse Dedika-

tionsschreiben, die beiden ersten wurden dem abwesenden Fürsten zugeschickt, was auch bei dem letzten Briefe der Fall gewesen sein wird. Sie stehen in der grossen Amsterdamer Ausg. Pars III S. 69, 70; 113, 114; 736, 737. Dagegen können die an die drei Scholarchen (Klobusitz, Verecci und Tolnai) gemeinsam gerichteten Schreiben S. 61, 62, 63, sowie die 3 als Informationen für den Unterricht gegebenen Anweisungen an Stephan Tolnai S. 133—140, an Paulus Kapossius S. 213—218, an Johann Etzedius S. 451—453, nämlich an diese Lehrer der drei Klassen der Patakinischen Schule, als nicht hierher gehörig bezeichnet werden.

Auch aus der Lux e tenebris kamen gleichfalls nicht alle Briefe zum Abdruck. Man mag ja die kurzen Briefausschnitte aus historia Revelationum Christinae Poniatoviae Seite 130 von Deodatus und Videlius missen. Sicher aber wären die Ausschnitte von zwei Briefen des Drabik an Comenius vom 3. Dezember 1651 und vom 28. Dezember 1651, Revel. Nicol. Drabicii S. 79, 80, belehrend gewesen. Auch fehlt die Inhaltsangabe eines Briefes des Comenius an Drabik vom 7. September 1658, worunter sich auch wörtliche Stellen finden, Revel. Nicol. Drabicii S. 370, 371. Die Antwort hierauf vom 19. November hat Kvačsala im britischen Museum aufgefunden und abgedruckt. In den Revelationen gibt Comenius S. 371 einen Auszug hiervon, der sehr belehrend ist, weil man jetzt sieht, wie Comenius exzerpiert hat. Die Vergleichung hätte auch einen Sinn- und Druckfehler korrigiert. In dem abgedruckten Briefe lautet der Schluss: Tuum ergo illud Tuis in literis positum: ignoscat nobis illam editionis praecipitantiam Deus, ergo sic immerito? Laus sit Deo qui dedit, ut conscientiam etc. was im Exzerpte mit Beziehung auf des Comenius hier zitierte Worte vom 7. September: „Ignoscat nobis Deus hanc editionis praecipitantiam“ vollständig, aber richtig angeführt wird: „Tuum illud Ignoscat nobis Deus editionis praecipitantiam“, ego sic immuto: Laus sit Deo, qui dedit etc. „Jenes Dein Wort: „Gott verzeihe uns die Übereilung der Ausgabe“, ändere ich so: „Gott sei Dank, der es gegeben hat etc.“ Vielleicht würde es auch nicht unpassend gewesen sein, das Konzept, das Comenius zu einem Briefe im Namen des Drabik an den Sultan verfasst hatte (Rev. Nic. Drab. S. 406, 407), abzudrucken. Die Prozessverhandlung mit Drabik hätte vielleicht auch ganz gegeben werden können, da doch mehrere Schreiben (Nr. 232, 234, 235, 236) daraus gegeben sind.

Aber ein Brief aus der Schrift de Iterano Sociniano iterata ad Christianos admonitio hätte sicher aufgenommen werden sollen. Er ist von einem Franzosen, der neben dem Mönche Mersenne ein Bewunderer der Schriften des Comenius war und deren Herausgabe in Frankreich förderte. Ich habe in meiner Ausgabe der Physik des Comenius ihn bereits erwähnt. Er ist mit den Buch-

staben J. D. bezeichnet und wird Doktor der Rechte und Advokat des Pariser Parlamentes genannt. Ich habe in diesem den in Toulouse 1609 geborenen, im Jahre 1639 Parlamentsmitglied gewordenen und in Paris 1688 verstorbenen Johann Doujat vermutet. In der dritten Ausgabe der Physik des Comenius ist schon ein kurzer Ausschnitt aus einem Briefe dieses Mannes enthalten. Ein grösserer findet sich in dem oben angegebenen Werke. Der Brief trägt das Datum: Paris, 4. November 1647. Das Parlamentsmitglied fordert hierin Comenius auf, ja das Pansophische Werk zu vollenden „ne pereat tam praeclarus conatus". Er erbietet sich, den juristischen Teil zu revidieren, ja nach dem Wunsche des Comenius zu bearbeiten. „Juridica ubi delineata fuerint, si jusseris, libens et inspiciam et quae videbuntur, monebo, vel etiam tuo ex praescripto eam partem exsequi non pigebit." Schliesslich bittet er ihn, sich aller religiösen Streitfragen unter Christen zu entschlagen, „sed quaeso te, ab omnibus de Religione inter Christianos controversiis prorsus abstineto", „da wer allen nützen will, nicht einen grossen Teil der Menschen verletzen soll. Durch hierin allzu häufige Wortgefechte und Machtsprüche wird niemand zu einer besseren Meinung gebracht werden. Durch diese Winde nährt man nicht die Liebe, sondern den Zunder des Hochmutes, der die sicherste Wurzel der Glaubensspaltungen ist" — Worte, die Comenius auch selbst oft aussprach.

Wer heute des Comenius Leben voll und ganz kennen lernen will, muss nächst seinen Werken zu dieser Veröffentlichung von Briefen und Aktenstücken greifen. Sie sind nach vielen Seiten hin ein geistiger Genuss.

Vielleicht darf der Schreiber dieser Zeilen ein Bedauern nicht unterdrücken, nämlich dass die Prager Akademie nicht Professor Kvačsala beauftragt hat, die von vielen Druckfehlern entstellte Korrespondenz des Comenius von Patera neu und mit seiner Ausgabe vereinigt und verbessert herauszugeben. Für jeden Comeniusforscher würde es höchst wünschenswert gewesen sein, nur ein Buch zu besitzen, statt aus zwei getrennten Werken alle Briefe und Aktenstücke selbst zusammenstellen zu müssen.

---

# Kleinere Mitteilungen.

## Ein Ausspruch eines Wittenberger katholischen Stiftsherrn über die Waldenser aus dem Jahre 1521.

Von

Oberlehrer Dr. **Hermann Barge** in Leipzig.

In der Zeit der Anfänge des Protestantismus besass als Vertreter des katholischen Standpunkts der Kanoniker am Allerheiligenstift und Professor Otto Beckmann in Wittenberg einen nicht zu unterschätzenden Einfluss. Über seine Lebensumstände zu berichten würde hier zu weit führen. Die Daten derselben hat G. Bauch in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (XVIII. Band, „Zu Luthers Briefwechsel“ S. 393—395) mit Sorgfalt zusammengestellt.

Machte Beckmann anfangs gegen die neuen Lehrmeinungen nur kritische Bedenken geltend, so äusserte sich seine Unzufriedenheit mit den Neuerungen seit den Tagen der sog. Wittenberger Unruhen in lebhaften Protesten. Als der Kurfürst den Rat Christian Beyer beauftragte, die Meinung der Universität über den veränderten Brauch der Messe einzuholen, hat Beckmann mit einigen anderen katholisch gebliebenen Stiftsherrn das von der Universität dem Kurfürsten übersandte Gutachten (gedruckt im Corp. Ref. I, p. 494 ff.) nicht unterzeichnet. Vielmehr legten die katholischen Kanoniker in einem besonderen Schreiben vom 14. Dezember 1521 (gedruckt Corp. Ref. I, p. 503) dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen ihren abweichenden Standpunkt dar. Otto Beckmann äusserte sich noch persönlich in ausführlicher Weise zur Sache in einem bisher nicht gedruckten Gutachten, das sich im Weimarer Archiv Reg. O Nr. 225 befindet. In diesem steht eine beachtenswerte Stelle über die Waldenser.

Beckmann spricht die Hoffnung aus, dass Messen und Seelämter nicht abgeschafft würden und fährt dann fort: „wye wol man itliche vor vilhundert Jaren gefunden vnde noch auf heutigen

Tag findet, dye gar nichts auf alle messen vnde selampt, so itzt im gebrauch seint [das Verbum fehlt], auch sunsten alle messe vnde gebete vor dye verstorbenen verwerffen als undugentlich, wilche man nennt Waldenser, Pickarden vnde dy armen von luchdun, dye bey den gezeiten Silvestri sullen einen anfanck gehadt haben, der man vill in Behmen vnde Mheren laut auf heutigen tag vindet, aber von der gemeinen Christenheit vnde den andern Behemen als dye abesnyden vngehorsamen veracht sein; wie wol dye in ÿrem stande auswendig frum angesehen werden, das wyr in seynen wirden bleiben lassen, Gott ist vnser aller Richter".

---

## Nachrichten und Bemerkungen.

Die Mehrzahl der Menschen, die nur für den Tag und vom Tage zu leben gewohnt sind, und die vergangene Dinge, soweit sie hinter ihrer eigenen Erinnerung liegen, nicht kennen, pflegen sich einzureden, dass die **Geschichte alter Zeiten** und das Wirken längst begrabener Männer sie nichts angehe; die Gegenwart, sagen sie, habe allein Bedeutung, sei für sie allein die Richtschnur ihres Denkens und Handelns. Dieser Glaube ist, wenn die Behauptung (wie es meist geschieht) allgemein gefasst wird, ein Wahnglaube. Allerdings ist das, was vor hundert und mehr Jahren in China oder Japan geschah, für uns heute gleichgültig, und auch viele äusseren Gewohnheiten und Moden (auch geistige Moden) unserer eigenen Vergangenheit haben heute lediglich eine antiquarische Bedeutung. Aber jeder von uns, der innerhalb fester und geschlossener Organisationen steht — man denke an staatliche, kirchliche, religiöse, wirtschaftliche und sonstige Organisationen — ist von der geschichtlichen Entwicklung, d. h. von allen Ereignissen und Überzeugungen, die geschichtliche Folgen gehabt haben, in hohem Grade mitbestimmt und abhängig, obwohl er sich für völlig frei und unabhängig hält, und tausend stärkere oder schwächere Fäden verbinden ihn nicht nur mit dem Blute seiner Voreltern, sondern auch mit ihrer geistigen Natur, ihrem Fühlen, Wollen und Denken. Gewiss — wir können diese Überlieferungen fortbilden, ergänzen, entwickeln, aber sie beseitigen können wir nicht. Man kann deshalb den Irrtum derer beklagen, die nicht ahnen, welche praktische Bedeutung die Geschichte hat; sie sind gleich Jenen, die da glauben, dass nur dasjenige Wirklichkeit besitzt, was sie schmecken, fühlen, hören und sehen können; da die Wir-

kungen der Tradition ihrer sinnlichen Wahrnehmung sich meist entziehen, so leugnen sie ihr Vorhandensein — bis sich deren Ignorierung gelegentlich rächt.

---

Die Geschichte des Christentums kennt, wie wir dies an dieser Stelle oft ausgeführt haben (s. M. H. der C. G. 1900 S. 15 ff.), **drei Haupt- und Grundformen,** den Katholizismus, den Protestantismus und jenes allgemeine Christentum oder den „christlichen Humanismus“, dessen wesentliche Merkmale sich schon im Urchristentum vorgebildet finden, das sich aber sowohl als eigenartige Geistesrichtung wie in festgeschlossenen Kultgenossenschaften durch alle Jahrhunderte fortgepflanzt hat. Wir haben vor einiger Zeit feststellen können, dass ein so angesehener Kirchenhistoriker wie Karl Sell, Professor der Theologie in Bonn, in wesentlichen Punkten die gleiche Anschauung vertritt Neuerdings hat derselbe Gelehrte bei der XIII. Generalversammlung des Evangelischen Bundes zu Halberstadt am 3. Oktober d. J. einen Vortrag gehalten, der einige der früher erörterten Gedanken wieder aufnimmt. Sell charakterisiert den Katholizismus u. A. dadurch, dass er den Dualismus von Moral und Religion, der ihn kennzeichnet, scharf hervorhebt; die Folgerungen, die sich aus diesem Dualismus für das Verhältnis von Staat, Religion und Wissenschaft ergeben, sind weitreichender Art: das Mittelalter ist es gewesen, das diese Grundgedanken des Katholizismus zu verwirklichen versucht hat. Diesem Ideal der römischen Kirche stand seit Jahrhunderten ein anderes gegenüber. Dieses Ideal, sagt Sell, „wofür die urchristliche Ansicht noch kein eigenes Wort hatte, wenngleich es die Verwirklichung der tiefsten Ahnungen ist, die in den Worten des Menschensohnes von der Würde der Menschenseele enthalten sind, ist der **Gedanke der Humanität.**“ Sell giebt zu, dass dies ursprünglich nicht Ideen der Reformation, sondern der Renaissance (d. h. der „Humanisten“) gewesen seien, aber er meint (und darin ist ihm beizustimmen), dass „erst die Völker der Reformation sie durchgefochten haben“. „Erst unser Jahrhundert, fährt er zutreffend fort, hat sie zur vollen Reife gebracht.“ Vorkämpfer derselben waren nach Sell Cromwell und Immanuel Kant.

---

Man hat in den letzten Jahrzehnten die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum und Buddhismus sehr vielfach und sehr eingehend erörtert. Das ist ja an sich nur zu begrüssen; aber ebenso notwendig erscheint die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Christentum und der **griechischen Philosophie,** welch’ letztere damals die Welt beherrschte und zwar insbesondere zu der Philosophie des Sokrates und Plato. Sicher ist, dass seit und durch Alexander den Grossen die hohen Scheidewände, die bis dahin das geistige Leben der Nationen trennten, niedergerissen waren, und dass insbesondere das Hellenentum und seine Geistes-Kultur ihren Einzug in alle unterworfene Länder gehalten hatten. Galiläa, wo Jesus sich dreissig Jahre lang lernend und lehrend aufhielt, war um jene Zeit voll von Griechen, und in seinen Städten war die griechische Sprache die Sprache der Gebildeten; auch griechische Lehrer und Philosophen gab es daselbst, und es ist kaum denkbar, dass von Allem dem

Jesus ganz unberührt gewesen sein sollte. Gewiss haben die in sich fest geschlossenen Schulen der Rabbinen den neuen Theorien unter sich keinen Eingang gewährt; aber zu diesen Schulen gehörte eben Jesus nicht. Jesus hat nicht in demselben Sinn wie Paulus zu den Füssen der jüdischen Theologen gesessen, und es ist sicher, dass Jesu Verkündigung späterhin kräftiger und nachhaltiger in den griechischen Philosophenschulen wie unter den jüdischen Schriftgelehrten Fuss gefasst hat. Und enthalten nicht viele Grundgedanken des Christentums, wie die Idee des religiösen Individualismus und die Loslösung der Religion vom Staat, Anklänge an die Lehren Platos und des Platonismus?

---

Es ist ein allgemeines und wesentliches Kennzeichen der freien **Akademien**, deren Geschichte wir aufzuhellen suchen, dass sie durch alle Jahrhunderte in der hohen Verehrung für Pythagoras, Plato und Sokrates ein einendes Band gefunden haben, d. h. in denselben Männern, welche die Vertreter der bestehenden Kirchen, die den Aristoteles in ähnlicher Art verehrten, zu keinerlei gleichartiger Stellung gelangen liessen. Umgekehrt lehnten die Akademien ihrerseits die aristotelische Philosophie mit Entschiedenheit ab. Die Folge davon war, dass in früheren Jahrhunderten lebhafte Kämpfe zwischen den beiderseitigen Wortführern entbrannten (vgl. Keller, Die römische Akademie etc. M.H. der C.G. 1899, S. 63 ff.). Diese Kämpfe aber wurden noch durch eine zweite Meinungsverschiedenheit verschärft. Die kirchlichen Polemiker werfen den Anhängern der platonischen Akademien vor, „dass sie für Moses nicht die erforderliche Achtung im Herzen trügen“ (Keller a. O. S. 78) und sie deuten an, dass an der Stelle, die in der Kirche Moses und das Alte Testament einnehmen, für die „Platoniker“ eben Sokrates und Plato stehen. Es scheint, dass damit die Stellung der Akademien ausserordentlich zutreffend gekennzeichnet ist. Wir wissen, dass die angesehensten Vertreter dieser festgeschlossenen Organisationen, die zwar keineswegs wie die bestehenden Religionsverbände eine Bekenntnisgemeinschaft, aber doch eine Kultgenossenschaft waren, sich **platonische Christen** nannten, d. h. sie wollten zwar Platoniker, aber in höherer Instanz doch Christen sein und sich als Christen angesehen wissen, wenn sie auch das Wesen des Christentums anders als die römische und die griechische Kirche verstanden.

---

In der Symbolik der altchristlichen Katakomben spielen die Abzeichen, die Werkzeuge und die Bräuche der antiken Baukorporationen eine sehr grosse Rolle. Das Schurzfell, das Winkelmass, der Zirkel, das Senkblei, die Wage, der rechte Winkel, das Dreieck, das längliche Rechteck, behauene und unbehauene Steine, Säulen, Portale etc. und sehr vieles Andere, was auf Steinmetzbräuche deutet, kehren wieder. Allerdings: es sind dies nicht die einzigen Symbole, vielmehr kommen auch Zeichen und Sinnbilder vor, die der Pflanzenwelt entnommen sind (z. B. Rosen, Palmen, Lilien) und Symbole wie der Totenkopf, der Phönix u. s. w., ohne dass sich indessen das stärkere Überwiegen gerade derjenigen Zeichen,

die der Baukunst entstammen, verkennen liesse. Wie ist das zu erklären? Am einfachsten wäre es ja, wenn man annähme, dass die altchristlichen Gemeinden aus den antiken Baukorporationen sich entwickelt hätten, wenn nicht ein solcher Gedanke sich von selbst verböte. Was aber hier gar nicht erörterungsfähig ist, das wird auf verwandtem Gebiete als der Weisheit höchster Schluss betrachtet. Da sich innerhalb der älteren freien Akademien zahlreiche Symbole und Bräuche der Steinmetzen und der Baukunst finden, so wird angenommen, dass dieselben sich aus den **Bauhütten** entwickelt haben. Gab es aber wirklich ausschliesslich Steinmetzbräuche in den Akademien? Und wie ist die Entstehung der zahlreichen Symbole zu erklären, die mit den Bauhütten nicht den geringsten Zusammenhang haben und die sich nirgends in den alten oder neuen Baukorporationen, wohl aber in den Katakomben finden?

---

Für jeden der drei Grade, welche die böhmischen Brüder in Anlehnung an ihre Vorgänger (s. M.H. der C.G. 1894 S. 207) in ihrer Gemeinschaft besassen — Comenius nennt sie die Grade der „Anfangenden", der „Fortschreitenden" und „Vollkommenen" — gab es je einen **Katechismus**, von welchen leider bisher nur der Lehrlings-Katechismus bekannt geworden ist (s. Jos. Müller, Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder in den Monumenta Germ. Paedagogica IV, 1887 S. 77 ff.). Da die ganze, an sich sehr wichtige Frage nach dem Wesen und dem Inhalt dieser Katechismen noch nicht hinreichend geklärt ist, so lässt sich einstweilen weder bejahen noch verneinen, ob innerhalb jener „Sozietäten", welche die böhmischen Brüder unter den aussenstehenden Laien zu gründen pflegten, ebenfalls gewisse Katechismen üblich waren. Sicher ist nur, dass in dem uns bekannten Lehrlings-Katechismus die Behandlung der Bergpredigt einen erheblichen Raum einnimmt (s. Keller, Johann v. Staupitz, Lpz. 1886 S. 97 ff.). Angesichts dieser Thatsachen verdient es angemerkt zu werden, dass für jeden der drei Grade, in welche eine der nachmals besonders bekannt gewordenen „Sozietäten" des 18. Jahrhunderts zerfällt, ebenfalls ein Katechismus vorhanden gewesen ist. Das kann ja nun Zufall sein; aber wenn man den ältesten Lehrlings-Katechismus dieser „Sozietät" — abgedruckt bei K. Chr. Fr. Krause, Die drei ältesten Kunsturkunden etc. Dresden 1810 S. 150 ff. — durchliest, so tritt sofort die Thatsache in das Licht, dass auch hier die Bergpredigt stark berücksichtigt worden ist. So werden einzelne (und zwar die wichtigsten) Sätze der Stelle Matth. 7 v. 6 ff. wörtlich angeführt (Krause S. 190 f.).

---

Wir haben früher (s. M.H. 1899 S. 192) den Nachweis erbracht, dass Comenius seine und seiner Brüder Religions-Auffassung der katholischen, wie sie die römische Kirche fasste, unter dem gleichen Namen der „allgemeinen Religion" entgegensetzte. Es lässt sich darthun, dass in den Kreisen der sog. Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts der gleiche Brauch herrschte. So kommt in Robert Fludds († 1637) viel gelesenem Buche Clavis Philosophiae der Ausdruck Religio catholica im Sinne seiner

eigenen Religions-Auffassung vor, ebenso in des Frisius Werk Summum Bonum und in Herbert von Cherburys Schrift De veritate (Katsch, Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei. Berlin 1897 S. 664 ff.). Den Sinn des Wortes erläutert Robert Boyle († 1679) gelegentlich, indem er sagt, dass er diejenige Religion gelehrt zu sehen wünsche, die alles ausscheidet „in quibus discrebant Christiani“, also mit anderen Worten eine Art von reinem oder allgemeinem Christentum.

---

Der Mann, der im 18. Jahrhundert den Begriff des **Reiches Gottes** nach langer Zurückdrängung zuerst wieder zum Gegenstand eingehender wissenschaftlicher Erörterungen gemacht hat, war merkwürdigerweise nicht Theologe, sondern Philosoph, nämlich **Immanuel Kant.** Kant hat besonders in seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ davon gehandelt. Dies ist von Julius Köstlin in seinem Aufsatz: „Die Idee des Reiches Gottes und ihre Anwendung in Dogmatik und Ethik“ in den Studien und Kritiken Jahrgang 1892 (S. 401—473) nachgewiesen worden. Nach Kant ist das Reich Gottes ein ethisches Gemeinwesen und kommt zu Stande durch Gottes Wirken, aber auch durch menschliche Thätigkeit Nach dem Königsberger Philosophen hat Schleiermacher den Begriff eingehend erörtert und zwar sowohl in seinen theologischen wie in seinen philosophischen Schriften; in philosophischem Sinne versteht er darunter die Einheit des gesamten Seins, der Vernunft und der Natur, also den vollkommenen Kulturzustand. In neuerer Zeit sind es unter den Theologen (ausser Ritschl, der dem Wort in mancher Beziehung einen eigenen Sinn giebt) besonders Lipsius und Kaftan, die sich mit dem Begriffe beschäftigt haben. Lipsius sagt, dass das Reich Gottes in erster Linie „eine göttliche Gabe und erst abgeleiteterweise eine menschliche Aufgabe“ sei. Kaftan will zwar das Reich Gottes in erster Linie als religiöses Gut betrachtet wissen, fasst es aber gleichzeitig als „oberstes sittliches Ideal“, das als solches „innerweltlich“ und dessen Verwirklichung Sache der menschlichen Selbstthätigkeit sei.

---

Der Gedanke, dass die Idee des Reiches Gottes im Sinne Christi ihr irdisches Abbild in der Familie und ihren Ordnungen finde, tritt im 16. Jahrhundert besonders scharf und klar in den Schriften **Hans Dencks** hervor. Denck erkennt in diesem Grundsatz den wesentlichen Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bunde. In seiner Schrift „Von der wahren Liebe“ sagt er, dass Gott nach der Lehre des Alten Testaments den Menschen nötigte und zwang, ihm zu dienen; deshalb war der alte Bund eine „Knechtschaft“ und als ihr Zeichen diente die Beschneidung, der Jeder zwangsweise unterlag, „ob er willig war oder nicht“. Dem gegenüber ist das neue Gesetz eine „Kindschaft“, ein Verhältnis wie vom Vater zu den Kindern und wie von Brüdern und Schwestern. Gott giebt zwar auch im neuen Bunde seinen Willen zu erkennen, aber er zwingt nach der Lehre Christi Niemanden: „die Menschen sollen ungezwungen sein, bei der Liebe (d. h. bei Christi Lehre) zu bleiben, wo sie die Liebe nicht selbst zwingt“. (Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer, Lpz. 1882 S. 207.)

---

Die Anhänger und Vertreter der comenianischen Geistesrichtung begegnen sich fast alle in einer ungewöhnlich starken Betonung und **Wertschätzung der Freundschaft,** ohne die, wie sie meinen, die menschliche „Glückseligkeit" niemals vollständig sei. Es hängt dies offenbar damit zusammen, dass sie den Wert der Gemeinschaft überhaupt viel höher einzuschätzen pflegten als es anderwärts der Fall war, und dass sie in dieser Gemeinschaft mit Gefährten von gleichen Überzeugungen vielfach einen Ersatz für die Ablehnung und Feindschaft suchten und fanden, mit der die Welt sie zu beehren pflegte. Daraus erklärt es sich, dass so oft in den an die Öffentlichkeit gelangten „Satzungen" der freien Akademien und Sozietäten die Pflege der „Tugend und Freundschaft" oder auch der „Freundschaft und Tugend" als Inbegriff ihrer Bestrebungen hingestellt wird, und dass alle Einrichtungen — z. B. gemeinsame Liebesmahle etc. — auf die Pflege der Freundschaft unter den Mitgliedern abzielten.

---

Das übliche Achselzucken der Aussenstehenden über die „thörichten Spielereien" der alten „deutschübenden Gesellschaften" des 17. und 18. Jahrhunderts wird keineswegs immer bestätigt, wenn man die (meist vertraulichen) Selbstzeugnisse derer liest, die innerhalb der Sozietäten gestanden haben. So druckt Eugen Wolff, Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben, Lpz. 1897, S. 12, ein merkwürdiges Geständnis des bekannten Schweizer Gelehrten Friedrich von Sinners († 1787) ab, der Mitglied der „Deutschen Gesellschaft" zu Bern war: „So wurden wir alle underrichtet und auch angefrischet, zu Hause durch gut ausgewählte Lektüre uns zu üben. Nicht minder wurden auch in denen Versammlungen gute neue Werke öffentlich gelesen, darüber disseriert und also je einer von dem andern belehrt. Kurz, wir liessen uns diese nützliche und nöthige Beschäftigung verschiedene Jahre hindurch sehr eifrig angelegen sein und viele under uns haben die Früchte dieser Arbeit die übrige Zeit ihres Lebens sowohl in geistlichen als weltlichen Beschäftigungen reichlich genossen."

---

Die gedankenreichste und bedeutendste der deutschen moralischen Wochenschriften war der **„Patriot",** welcher seit dem 5. Januar 1724 zu Hamburg im Verlage von Conrad König erschien. Dem ersten „Stück" ist folgender Ausspruch des Desiderius Erasmus vorangestellt:

Admonere volumus, non mordere;

Prodesse, non laedere; consulere moribus hominum, non officere.

Der „Patriot" erschien drei Jahre hindurch; jeder der drei Jahrgänge enthält 52 Stücke. Eine zweite „neue und verbesserte" Ausgabe erschien 1737 in demselben Verlage. Der Preis jedes Stücks betrug 6 Pf. — In der ersten Ausgabe waren die Namen des Herausgebers und der Mitarbeiter sorgfältig verschwiegen, gesagt war nur, dass eine Sozietät hinter dem Blatte stehe. Erst im Jahre 1737 ward die zweite Ausgabe mit einer Widmung versehen, in der eine Reihe angesehener Männer als Mitarbeiter genannt werden: Johann Julius Surland, Syndikus der freien Stadt Hamburg; Conrad Widow und C. H. Brockes, Senatoren, Joh. Alb. Fabricius,

Professor der Moral und Eloquenz, **John Thomas**, Prediger der englischen Kirche, **Chr. Fr. Weichmann**, Braunschweigischer Rat, **Joh. Ad. Hoffmann**, **Joh. Klefeker**, Syndikus, **Joh. Jul. Ankelmann**, Senator und und **Michael Richey**, Professor publicus.

---

In dem sog. **Andersonschen Constitutionen-Buch**, Ausgabe von 1738 — die erste Ausgabe erschien im Jahre 1723 — heisst es über Pythagoras: „Er wurde nicht allein das Haupt einer neuen Religion von allerhand musivischer Arbeit, sondern auch einer **Akademie oder Loge** von guten Geometern, welchen er ein Geheimnis mitteilte, nämlich den überraschenden Lehrsatz“ (es ist der sog. Pythag. Lehrsatz gemeint) u. s. w. Dieser Satz ist auch von Entinck in seiner Ausgabe des Konstitutionenbuchs von 1756 beibehalten worden (**Krause** I (1810) S. 564). Hier wird also der Ausdruck „Akademie“ dem Worte „Loge“ ausdrücklich gleichgesetzt. — Merkwürdig ist, dass in anderen alten Urkunden (**Krause** I (1810) S. 563) auch der Name **Schola** („Schule der Weltweisheit“) in gleichem Sinne wie der Name Loge gebraucht wird. Über die Geschichte des Namens „Schola“ zur Bezeichnung einer Kultgemeinschaft haben wir früher mehrfach gehandelt.

---

Es ist ein vielgebrauchtes Kampfmittel, die Anhänger des „**christlichen Humanismus**“ als Anhänger des **Sozialismus** zu bezeichnen. Wer eine solche Behauptung ausspricht, sollte nie vergessen, hinzuzufügen, dass die hier in Rede stehenden Richtungen und Personen Anhänger eines Sozialismus **der Liebe**, aber entschiedene Gegner des Sozialismus der **Gewalt** gewesen sind. Wie lautet doch der Wahlspruch des Comenius? „Alles in Freiheit und nichts mit Gewalt.“ Und muss man nicht sagen, dass das wirksamste Mittel wider den Sozialismus des Umsturzes und der Gewalt eben der Sozialismus der Liebe ist? Man täusche sich nicht: Wer den Sozialismus der Liebe verachtet, dem wird der Sozialismus der Gewalt früher oder später das Leben sauer genug machen, und wenn dies Übel vernichtet ist, werden leicht an seiner Stelle tausend andere aus dem Boden wachsen.

---

Im Verlage von C. Bertelsmann in Gütersloh ist vor kurzem die zuerst im Jahre 1851 erschienene Ausgabe der sog. **Deutschen Theologie** in **vierter Auflage** erschienen. Sie trägt den Titel: „Theologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben.“ Nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift herausgegeben und mit einer neudeutschen Übersetzung versehen von Franz Pfeiffer. 4. unveränd. Aufl. Gütersloh 1900. XXXII u. 239 S. Kl. 8°. M. 3. — So erfreulich es ist, dass das herrliche kleine Büchlein von neuem leicht zugänglich wird, so sehr hätten wir gewünscht, dass der Herausgeber die seit 1875 erschienene Litteratur über die Schrift verwertet und auf die Verbesserung des Textes und der Übersetzung Bedacht genommen hätte. Vergl. über die Schrift auch den wertvollen Aufsatz Thudichums in den M.H. der C.G. 1896 S. 44 ff.

---

Im letzten Bande des Jahrbuchs für neuere deutsche Litteraturgeschichte behandelt F. Cohrs, Pastor zu Eschershausen, die Schriften von L. Keller (Die Anfänge der Reformation u. die Ketzerschulen und Grundfragen der Reformationsgeschichte) und von H. Lüdemann, Professor der Theologie in Bern (Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip). „Man wünschte, sagt Pastor Cohrs zum Schluss seiner Besprechung, Kellers Buch — es ist die Entgegnung auf Lüdemanns Angriffe gemeint — wäre nicht geschrieben“ . . . . Dieser Wunsch ist begreiflich. Dass Cohrs Lüdemann, nicht Keller, in dem Streite, um den es sich handelt, die Palme reicht, ist ebenfalls begreiflich, aber man hätte diese ganze Erörterung eher in einer Kirchenzeitung als in einem Jahresberichte für neuere deutsche Litteratur erwartet; solche Jahresberichte müssen sich von Urteilen dieser Art frei halten und lediglich über den Inhalt der betreffenden Schriften berichten.

---

Die „Mitteilungen aus der historischen Litteratur“, herausg. von der Hist. Gesellschaft in Berlin und in deren Auftrage redigiert von Dr. Ferd. Hirsch, bringen (XXVIII. Jahrg. 3. Heft S. 369—372) eine eingehende Besprechung des Buches von **Dr. Karl Rembert** (Krefeld): Die „Wiedertäufer“ im Herzogtum Jülich etc. (s. M.H. der C.G. 1899 S. 300 ff.) aus der Feder von Dr. Herm. Barge, die wir der Beachtung unserer Leser empfehlen. Im Anschluss an eine von theologischer Seite (G. Bossert) geübte abfällige Kritik an dem Buche bemerkt Barge mit Recht, dass Rembert damit nur dasselbe widerfährt, was vor ihm allen Historikern widerfahren ist, die die Bedeutung des sog. Anabaptismus als eines wichtigen von Katholizismus wie Protestantismus unabhängigen Frömmigkeitstypus mit Nachdruck hervorgehoben haben. „Diejenigen, die dies thun, sagt Barge, müssen dann ein Kreuzfeuer peinlicher Detailkritik über sich ergehen lassen, das ihnen erspart geblieben wäre, wenn sie den korrekten konfessionellen Standpunkt eingenommen hätten.“ Natürlich wird diese „Detailkritik“ seitens der theologischen Polemiker lediglich zur Verteidigung der echten Wissenschaft gegen die von solchen Forschern verletzte „wissenschaftliche Methode“ geübt; aber es ist doch eigentümlich, dass heute fast Niemand mehr an solche Versicherungen der Objektivität glaubt. Die Gründe liegen ja auch zu deutlich am Tage. Im Gegensatz zu der erwähnten Kritik des Pastors G. Bossert im Litterarischen Centralblatt kommt Barge zu dem Ergebnis, dass das Rembertsche Buch trotz einzelner Schwächen „eine jedem reformationsgeschichtlichen Forscher unentbehrliche Fundgrube von hervorragendem Werte ist“.

---

Im letzten Hefte der Bayreuther Blätter, hrsg. mit Unterstützung des R. Wagner-Vereins von H. P. von Wolzogen, veröffentlicht Dr. G. Wittmer in Altmorschen bei Kassel einen längeren Aufsatz „Zur Geschichte des evangelischen Christentums“, den wir der Beachtung unserer Leser empfehlen. Der Verfasser steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der geschichtlichen Auffassungen, wie wir sie in diesen Heften vertreten. Sehr richtig findet er die Bedeutung der geschichtlichen For-

schungen, die wir zu fördern suchen, darin, dass allmählich „der schmale historische Pfad, der uns mit dem Christentum der alten Zeiten verbindet, wieder aufgedeckt wird". In der That deutet er das Ziel, das uns hier vorschwebt, vollkommen zutreffend an; möchten sich recht zahlreiche Köpfe und Hände finden, die für dies Ziel mitarbeiten; es ist in der That des Schweisses der Edlen wert.

---

In seiner früher von uns erwähnten Abhandlung (Histor. Ztschr. N. F. Bd. 46 S. 394) über **Sebastian Franck** betont H. Oncken mit Recht, dass für dessen Geistesentwicklung seine Beziehungen zu den Künstlern Nürnbergs besondere Beachtung verdienen (S. 394). Franck vermählte sich am 17. März 1528 mit Ottilie Beham, in der man mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Schwester der beiden Künstler Hans Sebald und Barthel Beham sehen darf. Gleichviel, ob dies richtig ist, so wissen wir doch, dass Franck zu Hans Denck, der die Sebalds gelegentlich seine Brüder nennt und zu Albrecht Dürer, dem Lehrer Behams, Beziehungen besass. Franck giebt in seiner Geschichtsbibel einen Bericht über Dürer, der mit grosser Wärme geschrieben ist und sagt u. A., er habe dessen Gemälde gesehen und seine Bücher zum Teil gelesen. Falsch ist die Darstellung, welche Oncken im Anschluss an die herrschende Überlieferung über die religiöse Stellung der sog. gottlosen Maler giebt; diese Überlieferung ist stark entstellt.

---

In den „Basler Biographien" I. Bd. (1900) S. 91—157 veröffentlicht Dr. Paul Burckhardt, den unsere Leser bereits aus seiner Geschichte der Basler Täufer kennen (s. M.H. der C.G. 1899 S. 238 ff.), eine Lebensbeschreibung des **David Joris**, die zwar für weitere Kreise bestimmt ist, aber doch auch vom Standpunkte der Forschung aus Beachtung verdient. Die beste neuere Biographie des Joris besitzen wir von Friedrich Nippold (Ztschr. für die histor. Theologie. Jahrg. 1863 und 1864), die auch nach Burckhardts Arbeit in ihrem Werte bestehen bleibt. Indessen sind seit den inzwischen verflossenen Jahrzehnten so viele Quellen neu erschlossen worden, dass eine Neubearbeitung angezeigt war. David Joris (1500—1557) verdient die Beachtung auch derjenigen Forscher, die seine Anschauungen nicht teilen. Der Arbeit Burckhardts ist ein Bild des Joris in vortrefflicher Ausführung beigegeben.

# Erklärung.

Ein Licentiat der Theologie Namens Haake in Neuwied macht es sich seit dem Jahre 1898 zur Aufgabe, meine wissenschaftlichen Arbeiten zur Zielscheibe seiner Angriffe zu machen. Eigene Leistungen, die ihm zu dem Censoren-Amt ein Recht gäben, hat er nicht aufzuweisen.

Nachdem ich dieser Bethätigung eine Weile schweigend zugesehen habe, zwingt mich sein neuester Angriff, der alles übersteigt, was ich bisher an Proben der „rabies theologica“ erfahren habe, zu der nachfolgenden Erklärung.

Herr Haake hat zu Anfang November d. J. einen Artikel über „die Basler Täufer“ veröffentlicht; er giebt darin die Kritik wieder, welche Dr. Paul Burckhardt, Gymnasial-Lehrer in Glarus, in seinem 1898 erschienenen Buche über die „Basler Täufer“ in einigen Punkten an meinem Buche über die „Reformation und die älteren Reformparteien“ (Leipzig 1885) geübt hat. Herr Haake fügt dann dieser Kritik aus seinem Eigentum Sätze wie den folgenden hinzu:

> „Dieser Art der Quellenforschung (nämlich der Kellerschen) gegenüber kann man nicht vorsichtig genug sein, denn sie führt zur Methode Janssens, der es darin zu grosser Fertigkeit und trauriger Berühmtheit gebracht hat.“

Da Janssen heute in den Kreisen der evangelischen Theologen (ob mit Recht oder Unrecht ist hierbei gleichgültig) als Geschichts-Fälscher gilt, und Haakes Andeutungen ergeben, dass er diese Ansicht teilt, so ist damit meine Wahrheitsliebe in einer Weise charakterisiert, die eine schwere persönliche Beleidigung in sich schliesst. Prüfen wir die Beweise, welche Haake für seine Behauptung beibringt.

Erstens: Keller hat in seinem Buche über die Reformation (Kapitel XVI) ausgesprochen, dass in Basel schon vor der Reformation eine alte häretische Brüderschaft vorhanden gewesen sei. Aber es kann, sagt Haake, „von einer alten Brüderschaft in Basel schon deshalb keine Rede sein, weil sie erst von Keller erfunden ist“[1]). Denn die „alte Hüttenbrüderschaft“, von der Keller

[1]) Diese Worte sind von mir gesperrt worden.

spricht, „entpuppt sich als die harmlose Zunft der Maler und Scherer, die mit dem Himmel und seinem Evangelium nichts zu thun hat“ etc.

Zweitens: Der Einladung zu einer „Kapitels-Versammlung“, die von B. Hubmeier im Jahre 1524 erlassen wurde (welche ich in meinem genannten Buche bei der Prüfung der Frage nach dem Vorhandensein einer älteren „ketzerischen“ Brüderschaft deshalb beachtenswert finde, weil in früheren Jahrhunderten unter den „Häretikern“ ebenfalls „Kapitels-Versammlungen“ nachweisbar sind), wird von Keller eine falsche Deutung gegeben; denn Hubmeier lädt nach Haake am 11. Januar 1524 als „römischer Priester“ seine „Kollegen“ ein — „Priester“ (so wiederholt H. nachdrücklich) „nicht etwa Logenbrüder“.

Drittens: Der Text dieser Einladung ist von Keller an zwei Stellen durch die Auslassung mehrerer Worte entstellt worden, denn er sagt statt „Bibeln oder Messbücher“ nur „Bibeln“ und anstatt „Kapitelbrüder und Capellanen“ nur „Kapitelbrüder“.

Hierauf habe ich folgendes zu erwidern. Der letzterwähnte Vorwurf erweckt den Eindruck, als ob ich in meinem Buche den Text der Einladung, um die es sich handelt, vollständig gegeben und aus diesem angeblich vollständigen Dokument die oben stehenden Worte heimlich gestrichen hätte. Haake bestärkt diesen Eindruck durch den Zusatz: „Dies eine Beispiel zeigt uns, wie man durch Streichen von 2—3 Worten aus einer Urkunde herauslesen kann, was man will“. Dieser Eindruck ist aber ein falscher. Denn ich verweise (S. 375 Anm. 3) nicht bloss ausdrücklich auf die Stelle, wo sich der volle Abdruck findet, sondern mache ausserdem noch kenntlich, dass ich an dieser Stelle nur einen Auszug aus der Urkunde und die für mich wichtigen Sätze und Worte wiedergebe. Wenn Hubmeier seine „Brüder“ auffordert, „Bibeln oder Messbücher“ mitzubringen, um, wie er sagt, „die Schrift zu ergründen“, so wird sich jeder Kenner erinnern, dass die zahlreichen Bibel-Ausschnitte (Perikopen) der Messbücher bei dem damaligen Mangel an vollständigen Bibel-Texten als Ersatz für Bibeln dienten; deshalb sagt ja H. auch „Bibeln oder Messbücher“. Dadurch verlor das Wort „Messbücher“ für mich jede Erheblichkeit. Ebenso schien mir der Ausdruck „Capellanen“ neben dem Ausdruck „Kapitel-Brüder“ aus gleich zu erörternden Gründen sachlich nicht erheblich; der letztere war es, auf den ich den Finger legen wollte.

Zweitens: Es ist nicht wahr, dass Hubmeier am 11. Juni 1524 als „römischer Priester“ gethan hat, was er that. Ein Blick in die bekannten Schriften Loserths über Hubmeier hätte Haake belehrt, dass die österreichischen Staatsbehörden schon am 5. Dez. 1523 gegen Hubmeier als abtrünnigen Priester prozedierten und dass die römischen Priester und Kapläne zu Waldshut seine entschiedenen Gegner waren. Sollte er diese Kapläne zu einer „brüderlichen“ Zusammenkunft eingeladen haben, um an der Hand der Bibel

mit ihnen „die Schrift zu ergründen“? Und wo wird von mir gesagt oder angedeutet, dass Hubmeier seine „Logen-Brüder“ eingeladen habe. Solche Insinuationen führen natürlich nicht „zur Methode Janssens“.

Der erste angebliche Beweisgrund endlich beruht auf einer kaum glaublichen Flüchtigkeit. Hätte Haake sich nicht darauf beschränkt, das sechzehnte Kapitel meiner Reformation zu prüfen, sondern gleichzeitig auch das vierzehnte durchzulesen, so würde sich nichts für ihn „entpuppt“ haben. Bei Keller, Die Reformation S. 328 steht zu lesen, dass die Brüderschaft „zum Himmel“ eine Handwerks-Brüderschaft — eine solche nennt man doch eine Zunft — war, welcher Maler, wie Hans Franck, aber auch Buchdrucker (die damals häufig aus dem Handwerkerstand hervorgingen), dann aber auch sog. Liebhaber des Handwerks angehörten. Wo aber ist die Stelle meines Buchs, an der ich sage oder andeute, dass diese Brüderschaft „etwas mit dem Himmel und seinem Evangelium zu thun gehabt habe“? Derartige kleine Unterstellungen liegen natürlich ebenfalls sehr weit ab von der Methode Janssens.

So windig sind die Beweise, welche die Behauptungen rechtfertigen sollen, dass meine Forschungen zur „Methode Janssens führen, die eine traurige Berühmtheit erlangt hat“. Dagegen behaupte ich, dass solche dreiste und leichtfertige Anschuldigungen zu gehässigen Verdächtigungen und Verleumdungen führen, die gerade denjenigen am schlechtesten anstehen, die zu Hütern der Wahrheit und der Nächstenliebe bestellt sind.

Ludwig Keller.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Personen- und Orts-Register
zum neunten Bande (1900) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

### C. K.

## I. J.



## K. s. C.

## L.

**S.**



**T.**

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

### Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath,** M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

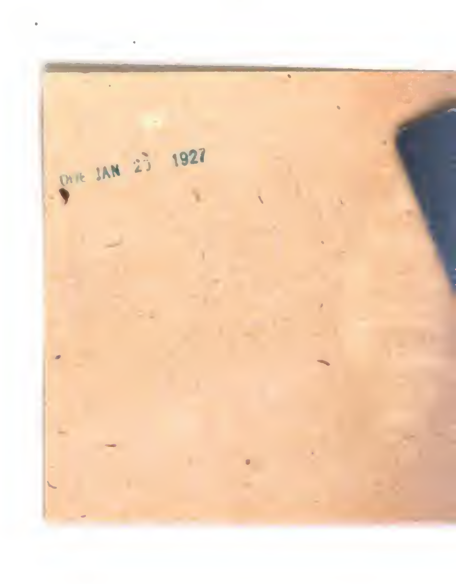
Prediger Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **von Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a.S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a.S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.


JAN 23 1927



